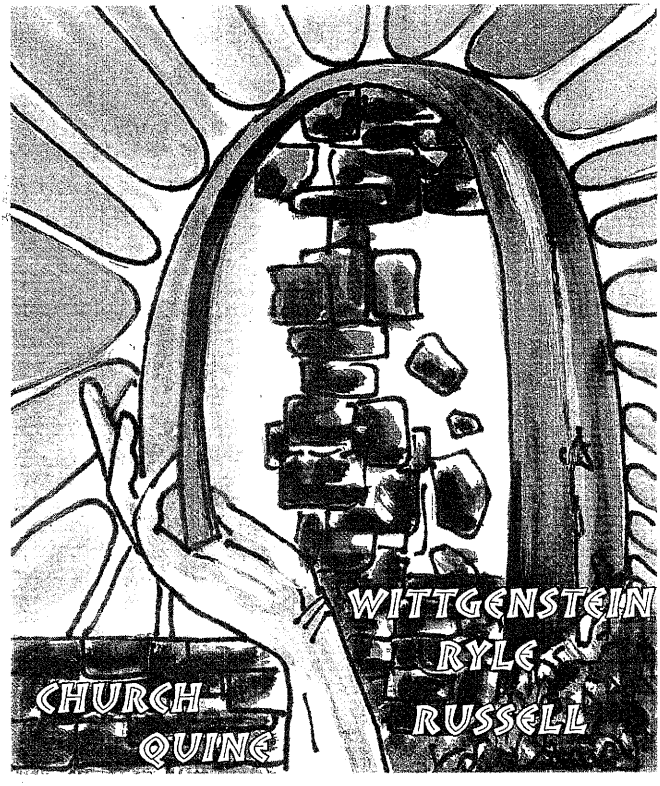
Sens și adevăr



antologie de texte traduse și comentate de

MARIN ȚURLEA și GEORGE LĂZĂROIU

Cartea Universitară 2003

Sens și adevăr

Cartea Universitară

© Editura Cartea Universitară, 2003

Redactor: Adrian Constantinescu

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade, be lent, re-sold, hired out, or otherwise disposed of without the publisher's consent, in any form of binding or cover other than that in which it is published.

Printed in Romania

ISBN 973-7956-02-8

ISBN 973-7956-08-7 (vol.1)

CUPRINS

Studiu introductiv (I) 7

L. WITTGENSTEIN
Limbaj și înțeles 38

GILBERT RYLE
Elucidarea filosofică 93

BERTRAND RUSSELL
Cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere 104

ALONZO CHURCH
Propoziționi și propoziții 123

W.V. QUINE
Traducere și înțeles (I) 139

Studiu introductiv (I)

Datorăm lui Frege ideea că sensul global al unei construcții, în speță al propoziției, este *funcție* de sensurile constituenților ei, ceea ce se numește principiul „compoziționalității" sensului. Tarski și Carnap dezvoltă formal și sistematic afirmația lui Frege că referentul (*Bedeutung*) unei propoziții este valoarea ei de adevăr și că semnificația ei (*Sinn*) este „gândul" (semnificația privește obiectul numit, iar sensul, ideea asupra obiectului).

Frege explicitează cele două aspecte ale semnificației, ca sens și ca referință, astfel: „Luceafărul de dimineață" și „Luceafărul de seară" au sensuri diferite; nu avem termeni potriviți pentru a reda ideea de sens, care se suprapune fie celei de *intensiune*, fie celei de *semnificație*. Oricum, sensul expresiei „Luceafărul de dimineață" este de „corp ceresc ce poate fi zărit de pe Pământ dimineața", iar cel al expresiei „Luceafărul de seară" este acela de „corp ceresc ce poate fi zărit seara". Deși deosebite ca sens, cele două expresii au aceeași referință: ambele se referă la planeta Venus. Frege a stabilit distincția sens/referință în încercarea de a explica de ce „Luceafărul de dimineață este Luceafărul de seară" este o propoziție informativă, iar „Luceafărul de dimineață este Luceafărul de dimineață" nu este astfel. Reprezentarea conceptuală pe care o avem despre o anumită realitate este practic sensul pe care îl dăm, în gândire, realității respective sau, într-o formulare oarecum neanalitică, „modul în care denotăm" (Frege) realitatea în discuție. Pentru a putea denota (denumi) un obiect real, trebuie să avem o reprezentare conceptuală a acelui obiect real, să-l prefacem în obiect al cunoașterii, să-i dăm un sens.

Davidson adoptă teza că sensul are o natură compozițională, adică sensul oricărei propoziții e determinat de existența unui număr finit de termeni semantici primitivi, ordonați

într-un număr finit de configurații propoziționale. *Sensul* unei construcții poate fi un obstacol în calea întrebuințării construcției cu funcție referențială; un agent nu utilizează întotdeauna un semn *cu intenția* de a se referi la un obiect anume, ci poate folosi semnul doar cu intenția de a „evoca" un concept anume (cazul semnului care „se întâmplă" să nu aibă referință într-o anumită situație de comunicare). Sunt situații în care agentul nu intenționează să se refere la un obiect, deoarece *știe* că semnul respectiv *nu poate* avea referință (de exemplu, *cerc pătrat*). Cuvântul își etalează *sensul* în utilizarea sa concretă în procesul comunicării, adică elementele nucleice ale semnificației, alături de o parte din cele periferice, și câteodată chiar cu elemente conjuncturale. Church a conturat impresia că denotatul este funcție de sens, observație întemeiată dacă păstrăm distinct obiectul epistemic de cel real, și așa trebuie procedat, dar prin denotat nu trebuie să înțelegem obiectul real, ci pe cel epistemic. Incidența *strategiilor inferențiale* și a operațiilor subiacente asupra *sensului textual* este importantă și masivă, dată fiind incompletitudinea funciară a structurilor macrosintactice, încât aceste operații *specifice contextualului* se pot regăsi și în limitele cotextualului, oricând *interpretarea* unor secvențe verbale *intraenunțiale* sau *interenunțiale* necesită recursul la informații extratextuale, enunțiative sau situaționale. În semantica formală a logicii modale, „sensul" unui termen *t* este adesea socotit a fi funcția, posibil parțială, care atribuie fiecărei lumi posibile *H* referentul lui *t* în *H*. Pentru un designator rigid, o asemenea funcție este constantă; această noțiune de „sens" se leagă de aceea de „acordare de înțeles" și nu de aceea de stabilire a referinței. Potrivit acestei utilizări a „sensului", expresia „un metru" are o funcție constantă drept sens al său, deși referința ei este fixată prin „lungimea lui B", care nu are o funcție constantă drept sens al ei.

Un text *are sens* o dată ce constituie o *continuitate de sensuri* activate de către expresiile textului respectiv, și *nu are sens* când receptorii săi nu pot descoperi în el o astfel de continuitate. Pe fondul distincției dintre sens și semnificație, Frege ridică problema obiectivității sensului: „Semnului îi corespunde un sens determinat, iar acestuia, la rândul său, o semnificație determinată: trebuie să distingem reprezentarea legată de un semn de sensul și semnificația

sa. Dacă semnificația unui semn este un obiect perceptibil senzorial, atunci reprezentarea mea despre el este o imagine interioară; reprezentarea este subiectivă: ea nu este aceeași pentru oameni diferiți... reprezentarea se distinge în mod esențial de sensul unui semn, sens care este comun mai multor indivizi și nu este o parte sau modalitate a sufletului individual" (*Sens și semnificație*, pp. 56–58). Definițiile ideaționale ale sensului vizează ideea, conceptul, noțiunea semnificată, întrucât sensul cuvântului (după Heger, Ducha?ek ș.a.) reprezintă reflectarea însușirilor generale și esențiale ale unei categorii de obiecte, fenomene etc. Relația dintre noțiune și sens este corect interpretabilă prin intersecția a două sfere (care nu este suprapunere sau incluziune). *Coerența* se referă la anumite proprietăți *semantice* deținute de o suită de propoziții, care fac ca propozițiile care îi aparțin să alcătuiască, din punct de vedere al sensului, un tot unitar. Independent de „sensul global" al unui text, coerența acestuia este o relație între sensurile *propozițiilor* sale. În filosofia limbajului, *semantica* reprezintă încercarea de a găsi definiții ale adevărului pentru limbi naturale. *Semantica intențională*, construită de Grice, încearcă să explice înțelesul vorbitorului ca pe o formă de acțiune intențională; scopul semanticii intenționale este explicația semanticii în termeni pur psihologici, mai exact cu ajutorul intențiilor și al credințelor. În toate situațiile importante de comunicare, o persoană care rostește un enunț intenționează inducerea unei credințe, p, unei altei persoane, vorbitorul sperând ca interlocutorul său să creadă că p tocmai fiindcă îi recunoaște intenția de comunicare. De pildă, rostesc „Azi e joi" în intenția și așteptându-mă să induc că este joi celor care mă ascultă, și care își dau seama că spunându-le „Azi e joi" sunt subiectul unui act intențional de comunicare având o legătură standard cu o anumită credință despre ziua în care are loc discuția.

Adepții empirismului logic susțin că o propoziție are sens doar dacă permite o verificare a ceea ce afirmă, altfel spus, dacă are *conținut empiric*, reactualizându-se în acest mod distincția kantiană analitic–sintetic. Propoziția e declarată sintetică atunci când se descoperă că instanța care decide adevărul sau falsul unei propoziții este *un fapt*. Însă dacă nici o instanță empirică nu

confirmă o aserțiune exprimată printr-o propoziție și totuși aserțiunea este adevărată, propoziția e declarată analitică. Într-o definiție alternativă, analitic adevărată este acea propoziție al cărei adevăr decurge din sensul ei și nu din confruntarea cu faptele. În logica formală, propoziția analitică este *necesar* adevărată, adică adevărată independent de lumile posibile sau de un moment temporal anume; întrucât predicatul este implicat conceptual de subiect, propoziția analitică este adevărată în toate lumile posibile, opunându-se propozițiilor sintetice, al căror adevăr depinde de situația de comunicare; de pildă, deosebirea dintre „Câinele este un animal" și „Câinele este alb", prima fiind adevărată dincolo de orice circumstanțe. Descrierea propozițiilor analitice a lui Locke reprezenta, pentru vremea sa, tot ceea ce ar fi trebuit să constituie o expunere succintă a analiticității. Locke distinge două genuri de propoziții analitice, propoziții de identitate în care „afirmăm însuși termenul spus" („Trandafirii sunt trandafiri", de pildă) și propoziții predicative în care „o parte a unei idei complexe este predicată despre numele întregului" (spre exemplu, „Trandafirii sunt flori"). Locke numește astfel de propoziții „neserioase", deoarece un vorbitor care face uz de ele „se joacă cu cuvintele"; prin contrast, o propoziție sintetică, cum ar fi o teoremă matematică, enunță „un adevăr real și transportă o cunoaștere reală instructivă". Corespunzător, Locke distinge două tipuri de „consecințe necesare", implicații analitice în care validitatea depinde de conținerea literală a concluziei în premise, și implicații sintetice, unde nu se petrece același lucru. Fie că o propoziție sintetică este adevărată, fie că este falsă, e întotdeauna logic posibil ca să fi fost tocmai cazul contrar, întrucât, ținând cont că adevărul său nu este garantat de limbaj, ea trebuie să fie cel puțin semnificativă pentru a scoate în relief opusul. Ca opusă necesarului, o propoziție sintetică se spune că este *condiționată*, înțelegându-se prin aceasta că adevărul sau falsitatea sa depinde de modul de existență a lumii. Propozițiile de la sine evidente sunt acele propoziții evidente prin ele însele sau cunoscute independent de oricare alte propoziții sau evidențe (a înțelege o asemenea propoziție înseamnă să fii pe deplin întemeiat să o crezi sau să o cunoști). Astfel de propoziții ar putea include, mai întâi, unele adevăruri necesare ale logicii (de

pildă, legile noncontradicției și identității). Apoi, ar putea include propozițiile analitic adevărate, precum „Celibatarii sunt necăsătoriți", și unele propoziții contingente, cum ar fi „Eu exist" sau „Mi se înfățișează ceva verde"; toate aceste exemple au un statut controversat, întrucât distincția analitic/sintetic nu se poate trasa strict, respectiv, fiindcă propozițiile respective pot fi întemeiate în relație cu experiența, dar nu și în relație cu alte propoziții (Butchvanov, Audi).

Semnificația este capacitatea unei expresii lingvistice (sau a unui semn) de a transmite *cunoștințe* (adică semnificație *virtuală*), pe când *sensul* este reprezentat de *cunoștințele efectiv transmise* prin expresiile care apar ulterior într-un text. Trebuie distinsă semnificația ca referință de semnificația ca sens: este presupusă referința atunci când spun „M-am referit la Ilie Năstase", dar e vorba de sens când spun „Propoziția în germană *Es regnet* înseamnă *Plouă*". Fără a fi străin de conținutul dat prin limbă (*semnificații*) și de cel caracteristic planului universal al vorbirii (*designații*), *sensul* este un conținut nou, de nivel superior și de o complexitate indubitabil sporită, producându-se prin „reorientarea conținutului deja exprimat, spre o exprimare determinată", iar justificarea sa înseamnă „a arăta că semnificatului acestui macrosemn îi corespunde în text o expresie specifică", motiv pentru care lingvistica textului este „o lingvistică a sensului" ce „legitimează acceptarea autonomiei planului textual" (Coșeriu). Stoicii deosebeau între *semnificant* (cuvânt), *semnificat* (obiect) și *lucru*: semnificantul este sunetul însuși (de pildă, „Dion"), semnificatul este faptul indicat prin acest sunet, iar lucrul este ceea ce există („Dion" însuși). Prin urmare, distingem două corporale (sunetul și lucrul) și ceva necorporal, adică „faptul semnificat", singurul care poate fi adevărat sau fals, el fiind „sensul" expresiei (Frege). O problemă înrudită este cea a numelor „vide" (un nume vid este unul fără referent, de pildă „Zorro"). Numele vide intervin în multe propoziții pe deplin înzestrate cu semnificație (altele decât cele existențiale), de pildă: „Zorro are o atitudine vindicativă". O asemenea propoziție nu poate avea înțeles, potrivit unei concepții care nu oferă vreo semnificație unui nume ce nu desemnează.

Logica termenilor este în principal o teorie a predicației, iar semantica ei corespunzătoare este o teorie a semnificării pentru elementele antrenate în predicație, pentru constituenții ultimi ai acesteia, adică pentru *termenii categorematici și sincategorematici*; primii au un înțeles lingvistic (eidetic) independent de contextele predicaționale în care apar, ultimii au doar înțeles operațional, întrucât singurul lor sens este să fie particule de legătură, ajutătoare, în construcția expresiilor mai complexe. Semnificația depășește cadrul semnului lingvistic, este un ansamblu de variabile semantice (delimitate în raport cu constanta semantică care este sensul), realizabil numai în discurs, cu ajutorul enunțării, fiind caracteristică unităților superioare sintagmei. În schimb, sensul este un ansamblu de unități semnificative (seme) existente și independent de enunț. Studiile consacrate problematicii modalităților, la granița logicii cu lingvistica și pragmatica discursului, reflectă două poziții: una care, pornind dinspre *logică*, a încercat să reliefeze acea zonă, limitată, din limbă, unde condițiile severe ale logicii formale sunt satisfăcute de fapte verbale, și o altă direcție care, pornind dinspre *lingvistică*, tinde să preia, rațional și ponderat, sugestii convenabile din logică, spre a le folosi în descrierea și explicarea modului enunțial-discursiv de funcționare a limbajului natural. Teoriilor semantice li se impune o constrângere, *compoziționalitatea*, care reprezintă cerința ca proprietățile semantice ale expresiilor complexe (fraze, propoziții) să fie funcție a proprietăților semantice ale elementelor care compun aceste complexe. Semnificația unei propoziții constă nu doar în faptul că ea reprezintă o situație care ar face-o adevărată, conformă cu ori altfel, ci și în aserțiunea că situațiile se realizează, că se cere ca situația să fie transpusă în practică sau altceva: a fi o aserțiune sau o cerere face parte din semnificația unei propoziții; semnificația unei propoziții înseamnă mai mult decât proprietatea ei de a reprezenta o situație anume. Nucleul semnificației unei propoziții nu este, strict vorbind, proprietatea lui de a reprezenta o situație care ar face-o *adevărată*, ci, mai curând, proprietatea ei de a reprezenta o situație care ar face-o sau *adevărată*, sau *conformă cu*, sau *altfel*; semnificația ei este în principal condiția ei de adevăr *sau o altă condiție analoagă*, iar aceste condiții trebuie explicate în termeni de structură și referință. Concepând semnificația ca relație

între semn și obiect se ajunge la ideea că orice cuvânt este un simplu semn al obiectului, el nu semnifică un gând, o noțiune. Wittgenstein crede că un cuvânt izolat poate semnifica orice și numai în context, prin întrebuințare deci, capătă o semnificație, pe când Carnap, urmându-l parțial pe Frege (care spunea că orice nume are o semnificație și un sens), se exprimă neechivoc: „*Intensiunea expresiei individuale* este conceptul individual pe care-l exprimă", rezultând că numele proprii au un sens ca și numele comune. Pentru teoreticienii contemporani (Guiraud, Mauro), semnificația este concepută drept ceea ce ne comunică un semn, fiind identificată cu *sememul*, format dintr-un fascicul de caracteristici semantice (seme) și compunând o entitate cu stabilitate și poziție certe în sistemul limbii. Semnificația (sememul) se constituie se constituie ca element al limbii pe baza *conceptului*, element al cunoașterii ce întrunește forma generalizată și abstractă a cunoștințelor despre obiecte (clase de obiecte).

Spunem despre cuvinte că sunt *folosite* când vorbim despre realitatea extralingvistică, de pildă cuvântul *București* este utilizat în propoziția „București este un oraș intens circulat"; cuvintele sunt apoi *menționate* când ele însele intră în discuție: cuvântul *București* este menționat în propoziția „București are nouă litere", care se referă la cuvânt și nu la oraș. Prin convenție, folosim ghilimelele pentru a crea nume de cuvinte, expresii sau propoziții; în lingvistică, și „italicizarea" sau sublinierea sunt folosite pentru a crea nume de particule lingvistice. Spre exemplu, propoziția „Plouă" se referă la starea vremii, pe când propoziția „*Plouă* este un enunț declarativ" nu se referă la starea vremii, ci la propoziția „scrisă italic". *Semnificația cognitivă* este tipul de semnificație care permite anumitor propoziții declarative să fie adevărate sau false, fiind relevantă deci pentru valoarea de adevăr a propoziției. Acest tip de înțeles se urmărește în maxima „Problemele de semnificație vin înaintea celor de adevăr"; trebuie să cunoaștem sensul cognitiv al propoziției înainte de a pune problema valorii ei de adevăr. După Occam, cuvintele semnifică același lucru ca și conceptele, doar că primele o fac convențional, iar ultimele o fac natural, fiind preferabil ca logica să se ocupe cu semnele convenționale; relația semnelor lingvistice cu conceptele își pierde

prin urmare importanța, fiind asimilată *asocierii* psihologice, ori, cel mult, unei semnificări secundare. Iată cum redă Boehner concepția lui Occam din *Summa Totius Logicae*: „Un astfel de termen artificial (vorbit) este asociat cu termenul mental prin *impositio*, și în virtutea acestei asocieri se spune că un cuvânt are semnificație secundară, întrucât reprezintă sau trezește în mintea noastră conceptul asociat. Semnificația sa primă, totuși, este același obiect care este semnificat de semnul mental" (*Medieval Logic*, p. 39). Pentru Occam, *semnificatio* (ca semnificație de bază) a unui cuvânt nu e nici universul ontic, nici cel noetic, ci indivizii reali, cărora le este nume comun respectivul cuvânt: „Termenii categorematici au o anume *significatio* definită, de exemplu acest nume *om* semnifică pe toți oamenii, iar acest nume *animal* pe toate animalele". Pentru Putnam, a indica semnificația unui termen natural cum ar fi „apă" înseamnă a da seamă de modul în care se poate determina definitiv extensiunea lui; o explicație a semnificației termenului „apă" ne spune ce condiții trebuie satisfăcute de un lichid pentru a trece drept apă. Un aspect al semnificației îl constituie legătura cu alte noțiuni semantice, cele de referință și adevăr. Teoreticieni precum Davidson au fost impresionați de succesul teoriei modelelor în interpretarea limbajelor formale; stabilind un raport de egalitate între semnificație și condițiile de adevăr, ei speră să arate în ce mod recunoașterea semnificației propozițiilor complexe gramatical poate fi redusă la reguli. Prin *condiții de adevăr* se înțelege proprietatea unei propoziții în virtutea căreia propoziția este adevărată dacă se obține o anumită situație în lume și nu este adevărată dacă acea situație nu se obține. Adevărul (falsul) unei propoziții, ori al relației dintre două propoziții, *bazat exclusiv pe sens*, și nu pe o confruntare a asertiunii cu starea reală a universului, se numește *adevăr analitic*. În limbajul obișnuit, „concepția semantică a adevărului își pierde greutatea de îndată ce ne hotărâm să privim adevărul ca apropiat mai curând enunțurilor, decât frazelor" (Bar-Hillel).

Relațiile semantice leagă, în general, particulele lingvistice de realitatea extralingvistică. În teoria semantică se încearcă înțelegerea adevărului conform schemei: „p" dacă p. O instanțiere

ar putea fi: „Plouă" este adevărată dacă plouă; ceea ce pare banal, dar intră evident în conceptul nostru de adevăr. Iată o versiune mai complexă: o propoziție de forma „a este p" (unde *a* numește un individual și p este o descripție sau un predicat) este adevărată dacă individualul indicat de *a* satisface predicatul P. Despre *a* spunem că satisface P numai în cazul în care P se aplică lui *a*. Pornind de la distincția (postulată de sintaxa generativ-transformațională în stadiul său incipient) dintre structura de suprafață a enunțului și structura sa de adâncime, *semantica* de tip transformațional asociază *structurii de adâncime* (ca depozitar al relațiilor gramaticale esențiale pentru interpretarea frazei) conceptul de *formă logică*, fundamentat de Frege și Russell, ca o categorie a *logicii filosofice*. Din perspectiva unui limbaj formal, construit conform unor reguli logico-semantice riguroase, *forma logică* este coincidentă cu *condițiile de adevăr* ale unei expresii *bine alcătuite*. Forma logică constituie o caracterizare a sensului în termeni de *implicații logice* sau de *inferențe valide*, condiții necesare și suficiente pentru *adevărul* unei expresii complexe. Dacă o propoziție este sintetică, adevărul sau falsitatea sa pot fi constatate numai *aposteriori*, adică printr-o examinare a împrejurărilor reale, dincolo de orice studiu asupra înțelesului posibil al propoziției însăși. Dacă o propoziție analitică este adevărată, ea este, date fiind legile limbajului, *în mod necesar* astfel; o propoziție care este analitic falsă, de pildă, „Nu orice efect are o cauză", este denumită curent *contradicție*. Însă nu toate enunțurile pot fi adevărate în același fel. „Adevărurile de raționament sunt necesare și opusul lor este imposibil, iar cele de fapt sunt contingente și opusul lor este posibil. Când un adevăr este necesar, îi putem găsi temeiul prin analiză, rezolvându-l în idei și adevăruri mai simple, până ajungem la cele primitive" (Leibniz).

După Neurath, coerența unui sistem constă în consistența lui. „știința, ca un sistem de enunțuri, este întotdeauna obiect de discuție. Enunțurile sunt comparate cu alte enunțuri, nu cu «trăiri», nici cu o «lume» sau cu altceva. Toate aceste reduplicări lipsite de sens trebuie respinse. Orice enunț nou este confruntat cu totalitatea enunțurilor existente și puse deja în acord unele cu altele. *Un enunț se numește corect atunci când poate fi integrat*. Ceea ce nu poate

fi integrat este respins ca fiind incorect. În loc de a respinge noul enunț se poate de asemenea, lucru la care în general ne decidem cu greu, transforma întregul sistem de enunțuri de până acum, până când noul enunț va putea fi integrat". O condiție cel puțin necesară pentru ca un enunț să poată fi integrat într-un sistem de enunțuri este aceea ca rezultatul să fie necontradictoriu (consistent), deopotrivă condiție suficientă pentru Neurath: „Dacă ni se prezintă o nouă propoziție, o vom compara cu sistemul pe care-l deținem, controlând faptul dacă noua propoziție este sau nu în contradicție cu sistemul. În cazul în care noua propoziție este în contradicție cu sistemul respectiv, putem elimina această propoziție ca inutilizabilă («falsă») sau putem «accepta» propoziția, modificând însă sistemul, astfel încât acesta, completat cu această propoziție, să rămână necontradictoriu. Ea s-ar putea numi atunci «adevărată»" (*Gesammelte* ..., pp. 541–581). Nu orice propoziție compusă poate fi privită ca o funcție de adevăr, de pildă „Eu cred că nu va fi război în următorii 20 de ani"; adevărul sau falsitatea acesteia nu depinde de valoarea de adevăr a componentei: „Nu va fi război în următorii 20 de ani". Totodată, valoarea de adevăr a propoziției: „(„toți oamenii sunt muritori și Socrate e om" implică „Socrate e muritor")" nu depinde de faptul că antecedentul și consecventul sunt adevărate sau false, lucru care se aplică tuturor asertiunilor sau negațiilor deductibilității (Körner). Privită din perspectiva logicii clasice, mecanica cuantică folosește noțiunea de adevăr polivalent, în care un enunț mai poate încă avea, alături de valori „adevărate" sau „false", valoarea de adevăr „nedeterminat, cu o anumită probabilitate de a fi adevărat". Astfel, enunțul experimental complet are forma: „știu că *A* este valabil". Fizica clasică, dimpotrivă, lucrează numai cu teoreme obiective, de forma „*A* este valabil". După Weizsäcker, în teoria cuantică, conceptele clasice odată aplicate atomului sunt legate de probabilități statistice; iar această probabilitate nu poate decât în cazuri rare să devină un echivalent al certitudinii. „Toate corpurile sunt întinse în spațiu" sau „Toți soții sunt de sex bărbătesc" constituie propoziționi analitice, întrucât ideile de întindere, respectiv de a fi de sex bărbătesc sunt cuprinse deja în cele de corp, respectiv de soț. Dimpotrivă, „Unele corpuri sunt grele" sau

„Lumina verde a semaforului indică «Traversați»" sunt sintetice, dat fiind că ideile de greutate și de traversare nu sunt cu necesitate cuprinse în ideile-subiect respective (Flew).

Enunțul sintetic nu este cu necesitate adevărat sau fals în virtutea semnificației sale. Deși „Orice efect are o cauză" este analitic (non-sintetic), „Orice eveniment are o cauză" este sintetic (non-analitic). Un enunț analitic este într-o măsură adevărat în virtutea înțelesului său și adevărat în toate lumile posibile în virtutea înțelesului său; ceva care este analitic adevărat este atât necesar cât și *a priori* (Kripke). Dacă enunțurile al căror adevăr *a priori* este cunoscut prin intermediul fixării unei referințe sunt socotite drept analitice, atunci unele adevăruri analitice sunt contingente. Din punctul de vedere al valorii de adevăr, o propoziție analitică depinde numai de semnificația elementelor ei, nu de semnificație împreună cu realitatea extralingvistică (exemplu standard: „Celibatarii sunt necăsătoriți"). Într-un sens mai slab, o propoziție analitică este fie un adevăr logic, fie o propoziție care poate fi transformată într-un adevăr logic prin substituirea sinonimelor cu sinonime. Dacă propozițiile sunt analitice, ele pot fi cunoscute *a priori*, pot fi justificate fără apel la experiență, rolul analiticității în explicarea *aprioricității* fiind una din atracții; se impune ideea potrivit căreia cunoașterea propozițiilor analitice ne este la îndemână *doar în virtutea competenței lingvistice*. Presupunând că propoziția „Toți celibatarii sunt necăsătoriți" este analitică, cineva care înțelege cuvântul „celibatar" știe tacit că semnificația lui e parțial constituită de asocierile cu „necăsătorit" și poate conștientiza această cunoaștere reflectând asupra semnificațiilor. Așadar, doar pe baza competenței de limbaj, persoana e în măsură să știe că propoziția în discuție e adevărată, trebuind numai să reflecteze asupra semnificației lui „celibatar"; adevărul propoziției poate fi descoperit prin „analiză conceptuală", fără a se acorda atenție experimentării realității. Cuvintele de *achiziție cognitivă* (în opoziție cu cuvintele *propoziționale* obișnuite, ca „a crede", „a considera" ș.a.) când sunt întrebuințate corect într-o susținere referitoare la o propoziție (sau la un obiect) implică adevărul propoziției (respectiv existența obiectului) în cauză. De pildă,

„Petre știe că ninge" (dacă e adevărat că știe) implică faptul că ninge; similar, „Văd (simt) patul" implică existența unui pat pe care îl văd (simt). Quine nu acceptă orice fel de distincție de genul analitic/sintetic, afirmând că deși o astfel de distincție poate avea eventual o utilitate limitată ca model al modurilor diferite în care putem ajunge să cunoaștem adevăruri, ea nu marchează o diviziune clară între tipuri de cunoaștere și se sprijină pe concepții greșite despre definiție și despre identitatea între înțelesuri.

Conform teoriei coerentiste a adevărului, o opinie este întemeiată (verificată) atunci când face parte dintr-un întreg sistem de opinii consistent și „armonios" (Bradley, Hempel). O altă versiune implică supoziția că fiecărei judecăți i se poate asocia o procedură specifică spre a descoperi dacă trebuie (sau nu) să o credem: a spune că o judecată e adevărată este egal cu a spune că am putea-o verifica cu succes folosind procedura de rigoare (Dummett), în matematică reprezentând identificarea adevărului cu demonstrabilitatea. Adevărul unei propoziții constă în apartenența ei la un corp de alte propoziții în mod adecvat definit: un corp consistent, coerent și (probabil) înzestrat și cu alte virtuți, dacă acestea nu sunt definite în termeni de adevăr. Teoria are două puncte tari: noi testăm adevărul opiniilor noastre în lumina altor opinii (chiar perceptuale) și nu putem ieși în afara celui mai bun sistem de opinii, spre a vedea cât de eficient funcționează în termenii corespondenței cu lumea. Definirea coerenței prin *conformitatea* dintre modul în care propozițiile se succedă și expectația privitoare la modul de succesiune a propozițiilor se dovedește a fi restrictivă, deoarece acoperă doar un anumit aspect subsumabil perspectivei pragmatice, rămânând tributară tripartiției semiotice în domeniul sensului textual-discursiv care, prin complexitatea și dinamismul său hermeneutic, nu poate fi explicat sau interpretat printr-un model strict și unilateral. Orientarea și vocația ontologică a semanticii moderne este atestată de existența unui domeniu de preocupări cu o pronunțată rezonanță filosofică. Astfel sunt interpretările privind sensul trecerii de la sintaxă la semantică, sau dezbaterile în jurul postulatului ontologic al lui Quine. Rolul unei gândiri din ce în ce mai abstracte, a unei gândiri constructive, implică simultan

valoarea ei semnificantă prin teoria modelelor și prin noțiunea elaborată de „lume posibilă". O strategie reducționistă, *actualismul modal*, cere ca, folosind noțiunile modale, să se poată construi lumile posibile din ceea ce conține lumea actuală: lumile posibile vor fi atunci obiecte existente actual sau în construcții din obiecte care există actual. După Adams, actualismul este „punctul de vedere că orice enunț adevărat în care se spune că există lumi posibile neactuale trebuie să fie reductibil la enunțuri în care singurele lucruri despre care se spune că există sunt lucruri care există în lumea actuală și care nu sunt identice cu alte lucruri posibile, dar neactuale" (*Theory of Actuality*, p. 212). Actualismul pornește de la lumea actuală, discursul său despre lumile posibile devenind un discurs despre părți proprii ale lumii actuale. Adevărul deține o poziție solară în structurarea ființei umane în planul generic al ființării, prezența sa determinând o dedublare considerabilă în conștiința obiectului și conștiința-de-sine, prin care „adevărul" vine doar laolaltă cu efortul de dobândire a adevărului, depășind problema cunoașterii; după observația lui Hegel: „În conștiință este un *pentru* altul, adică ea are în genere în sine determinarea momentului cunoașterii; în același timp, pentru conștiință, acest altul nu este doar *pentru* ea, ci și în afara acestei relații, adică în sine: momentul adevărului. Deci, în ceea ce conștiința declară în interiorul ei ca fiind *însinele*, adică adevărul, avem criteriul, pe care ea însăși îl stabilește pentru a măsura prin el cunoașterea sa" (*Fenomenologia spiritului*, p. 55). După Bunge, imposibilitatea „de a considera doctrina adevărului prin corespondență mai mult decât o metaforă și de a o pune să depășească dificultățile interioare" își află un motiv „pe cât de simplu, pe atât de radical". Redescoperind obiecția lui Peirce la adresa inconsistenței interne a teoriei corespondenței, Bunge ne previne că enunțurile *nu pot fi comparate sau confruntate cu faptele*. „Un enunț nu se potrivește faptelor, așa cum se potrivesc hainele oamenilor. El se poate «potrivi» numai unui alt enunț, sau poate «să fie în acord» cu el, în pofida unor detalii. Oricum, semantica nu este pregătită să investigheze procesele mentale ale confruntării și adaptării ideilor la fapte; ea poate numai trata confruntarea între enunțuri" (*Treatise on Basic Philosophy*, p. 94).

Hughes și Cresswell arată că printre judecățile adevărate se pot distinge cele care doar *se întâmplă* să fie adevărate de cele care sunt *obligate* să fie adevărate (ori care n-ar putea fi false). Numim judecată *în mod necesar* adevărată o judecată care este obligată să fie adevărată; *imposibilă* este numită acea judecată care este obligată să fie falsă. Având orice judecată *p*, se poate forma judecata că *p* este necesară, adică judecata exprimată prin «Este necesar ca *p*». Aceasta este *adevărată* când *p* este necesară, și falsă când *p nu* este necesară. Când gândim determinarea completă a ceva, apelăm la două principii, unul logic și altul transcendental (Kant). Mai întâi, potrivit *principiului logic al contradicției*, acceptăm că din două predicate date care se opun contradictoriu, unui concept nu-i poate conveni decât unul. Conceptul e nedeterminat relativ la ceea ce nu e conținut în el însuși (nu privește esența aceluia căruia i se aplică; spre exemplu, conceptul de om e nedeterminat în ce privește vârsta, înălțimea ș.a.), însă este determinabil pe baza principiului contradicției: acest principiu este logic, el privește nu conținutul, ci *forma logică* a cunoașterii, aplicându-se unei perechi de predicate opuse, nu întregului câmp de predicate posibile. Apoi, orice concept este supus *principiului determinării complete*. „Judecata: *tot ce există este complet determinat* nu înseamnă numai că din fiecare cuplu de predicate opuse *date*, ci și că din toate predicatele *posibile* unul singur îi convine întotdeauna; prin această judecată nu se face numai o comparație a predicatelor între ele din punct de vedere logic, ci se compară transcendental lucrul însuși cu ansamblul tuturor predicatelor posibile. Ea vrea să spună că pentru a cunoaște complet un lucru, trebuie să-i cunoaștem toate posibilitățile, și prin aceasta să-l determinăm, fie afirmativ, fie negativ" (*Critica rațiunii pure*, p. 464).

Despre o propoziție se spune că este necesar adevărată, sau că exprimă un *adevăr necesar* din punct de vedere logic, dacă și numai dacă negația respectivei propoziții ar comporta o autocontradicție; despre o propoziție se spune că este contingent adevărată sau că exprimă un *adevăr contingent* din perspectivă logică, dacă poate fi negată fără autocontradicție. Un adevăr necesar este *de dicto* când necesitatea lui apare din practica

lingvistică. De pildă, este necesar adevărat că toți burlacii sunt necăsătoriți, și nimeni n-ar fi considerat burlac dacă ar fi căsătorit. Convențiile lingvistice care reglementează folosirea termenilor „burlac" și „necăsătorit" constituie dovada că lucrurile stau așa cum au fost descrise. Un adevăr necesar este *de re* când necesitatea lui reiese din modul în care este lumea. Un context *opac (intensional)* este un loc într-o propoziție în care substituirea cu un termen singular a unui termen coreferențial poate schimba valoarea de adevăr a propoziției, pe când într-un context *transparent (extensional)*, substituirea cu un termen singular a unui termen coreferențial nu schimbă niciodată valoarea de adevăr a propoziției. Una din multele perspective care neagă existența unei realități în întregime determinate pe care o oglindesc enunțurile noastre adevărate este *antirealismul* (orice perspectivă care neagă principiul bivalenței). *Antirealismul semantic* neagă utilitatea abordării condiției de adevăr în privința sensului propozițiilor. Noțiunile de adevăr și explicație, arată Popper, oferă posibilitatea dezvoltării logice a altor noțiuni, mai importante, din perspectiva logicii cunoașterii sau a metodologiei: prima noțiune este cea a *apropierii* de adevăr, a doua este cea a *puterii explicative* sau a *conținutului explicativ* al unei teorii; noțiuni pur logice dacă sunt definite cu noțiunile pur logice de adevăr al unei propoziții și de conținut al unei propoziții (altfel spus, ale clasei de deducții logice ale unei teorii), noțiuni relative: cu toate că orice propoziție este o *alta*, de pildă dacă prima propoziție are „mai multe" consecințe logice adevărate și „mai puține" consecințe logice false decât a doua, presupunându-se că submulțimile adevărate și false ale mulțimilor de deducții ale propozițiilor în discuție sunt comparabile. Există adevăruri incerte, chiar propoziții adevărate pe care le considerăm greșite, însă nu există certitudini incerte; nu pledează pentru căutarea certitudinii faptul că nu putem ști în mod cert, ci pentru căutarea adevărului, demers derulat în esență prin căutarea erorilor spre a le corecta. Cunoașterea științifică, cunoștințele științifice sunt întotdeauna ipotetice, alcătuind *cunoașterea conjecturală*; metoda cunoașterii științifice este cea *critică*, de căutare și eliminare a erorilor, în slujba (căutării) adevărului.

Răspunsul lui Gadamer la întrebarea: „Cum este posibilă comprehensiunea?" nu-l conduce la o „teorie generală a interpretării", ci la „adevăr și metodă", cu alte cuvinte, nu la o „teorie a adevărului" (pe filiera gnoseologiei și a semanticii logice), ci la un studiu al „experienței de adevăr" (*Ehrfahrung von Wahrheit*), reieșită din diferite tipuri de experiență situate în afara științei (cele mai semnificative: experiența artei și cea a istoriei, unde *experiența de adevăr* este experiența trăită, și, prin urmare, survine triada „trăire–comprehensiune–expresie" (Dilthey), mai simplu *adevăr și comprehensiune*, sau conceperea teoriei adevărului ca parte integrantă a teoriei generale a comprehensiunii). În logica bivalentă se admite că orice propoziție declarativă are o valoare de adevăr, că este adevărată sau falsă; propozițiilor elementare li se atribuie din oficiu valori de adevăr. Interesul se concentrează asupra tehnicilor de conservare a adevărului, în trecerea de la premise la concluzie, de la axiome la consecințe, prioritate având dependența valorii de adevăr a enunțurilor complexe de valoarea de adevăr a enunțurilor elementare și dependența valorii de adevăr a enunțurilor derivate de valoarea de adevăr a enunțurilor anterior date. Un enunț este *întemeiat asertabil* dacă avem motive pentru a-l considera suficient de bun pentru a pune la adăpost actul asertării lui de un criticism rezonabil. Un enunț complex sau un set de enunțuri care nu pot fi adevărate luate ca întreg, întrucât adevărul unei părți implică falsitatea alteia (de pildă, „Plouă și nu plouă"), constituie o *auto-contradicție*. În cazul propozițiilor *factuale*, decidem dacă o propoziție denotă *adevărul* sau *falsul* în urma examinării stării de lucruri; adevărul sau falsul unei propoziții se stabilește prin confruntarea propoziției respective (a judecății exprimate prin ea) cu starea de fapt a mulțimilor denotate de constituenții ei. În cazul *frazelor* (alcătuite din propoziții cu ajutorul conectorilor), valoarea lor de adevăr decurge din valoarea de adevăr a propozițiilor constituente. Prin urmare, spunem că sensul expresiilor are caracter *factual*, adică decurge din compararea acestor expresii cu starea de fapt a universului.

Descripția care este o expresie de forma „un lucru cutare" (descripția nedefinită) sau „lucrul cutare" (descripția definită) este referențială, ca și numele propriu. Ca și unele nume proprii

(„Ludovic al XIX-lea", de pildă), unele descripții definite („Regele actual al Franței", de exemplu) pot să nu aibă o referință reală, așa cum nu o mai are descripția „Secretarul general al P.C.R.", dar au întotdeauna o referință presupusă, pe care cunoașterea o poate restrânge la zero. O descripție în rol de subiect are întrebuințare *referențială* când propoziția e rostită de vorbitor cu intenția de a se referi la cineva sau la ceva anume, și are întrebuințare *atributivă* când intenția vorbitorului este să predice ceva anume despre oricine ar fi persoana sau oricare ar fi lucrul la care se potrivește descripția. Definind referirea drept act de vorbire și nu funcție logico-semantică a expresiilor, Donnellan condiționează întrebuințarea atributivă de existența denotatului; în accepția atributivă, ar fi normal ca descripțiile definite, și o dată cu ele și enunțurile ce le cuprind, să fie libere de presupozițiile existențiale, similar implicațiilor formale sau enunțurilor analitice. Despre descripții spunem că sunt „adevărate despre" individualii, utilizare specială a *adevărului*, care nu ar trebui confundată cu *este adevărată*, aplicată întregii propoziții. Propozițiile sunt doar acele enunțuri care sunt, ca întreg, *semantic evaluabile*, adică numai acele propoziții pentru care se pune problema adevărului ori falsității lor. Hilbert și Bernays refuză să admită o descripție definită ca termen dacă judecata pe care o implică n-a fost demonstrată, dacă nu s-a demonstrat deci unicitatea descripției. Descripția definită este o *expresie de sine stătătoare, reprezentând ea însăși un context* (descriptiv, nepropozițional) ce *rezultă* din (expresii pentru) funcții descriptive (dar și din alte structuri), așa cum contextele propoziționale rezultă din (expresii pentru) funcții predicative (de pildă, descripția „învățătorul lui Alexandru Macedon" este generată de funcția descriptivă „învățătorul lui – ", desemnând o valoare a acesteia, și anume pe Aristotel. Descripția are o *structură nominală*, redată clar de expresia nepropozițională (la care, în principiu, pot fi reduse toate descripțiile definite) „*x*-ul care este *S*" sau „acel *x* care este *S*", *presupunând*, cel mult, forma propozițională „*x* este *S*" (alături de condiția de unicitate), dar *nu o cuprinde*, după cum un substantiv nu cuprinde în sine un verb. *Descripția nedefinită* este expresia ce vorbește despre un lucru de un anumit fel sau despre lucruri care satisfac anumite descripții

fără să implice faptul că doar un singur lucru le satisface. Propoziția „Un om a intrat în local dis-de-dimineață" conține descripția nedefinită „Un om".

După Donnellan, întrebuințarea referențială a unei descripții definite poate avea loc chiar atunci când presupoziția existențială nu e satisfăcută, respectiv când nu există obiectul înfățișat de descripție. Prin faptul că un vorbitor întrebuințează (referențial) descripția, înseamnă că se referă la ceva, că are în vedere ceva despre care spune ceea ce spune, chiar dacă acel ceva nu e descris corect prin descripția folosită (*misdescription*). De pildă, formulându-se propoziția „Ucigașul lui Smith este bolnav mintal", în întrebuințarea referențială vorbitorul a auzit că John este acuzat de omucidere și, asistând la procesul acestuia, constată un anume comportament ciudat; astfel, folosind declarațiile poliției că John e ucigașul, rostește propoziția de mai sus (aici folosirea descripției este esențială). Dacă Smith s-a sinucis, descripția „ucigașul lui Smith" este vidă, însă propoziția „Ucigașul lui Smith este bolnav mintal" rămâne adevărată, fiindcă vorbitorul se referă la John (în această situație, propoziția în discuție, cu întrebuințare atributivă, își suspendă valoarea de adevăr (Frege, Strawson) sau, în cealaltă interpretare (Russell), este falsă). O propoziție precum „Cel care a *dezlegat* nodul gordian a murit la 33 de ani" este în acest sens adevărată, chiar dacă nu a existat o asemenea persoană în istorie. Formulând propoziția „Capitala Franței este orașul Paris", descripția „capitala Franței" se referă la orașul Paris, iar propoziția este adevărată, întrucât ceea ce afirmă ea corespunde faptelor reale. Dacă ceea ce e în realitate ar avea loc în realitate, atunci „capitala Franței" ar avea ca referință orașul Paris; însă este *necesar adevărat* ceea ce este în realitate are loc în realitate. În consecință, e necesar ca descripția „capitala Franței" să aibă în realitate ca referință orașul Paris: în mod necesar descripția are *în realitate* o anumită referință; concluzia nu spune că descripția are în mod necesar o anumită referință, ceea ce, evident, este fals, deoarece capitala Franței ar fi putut fi un alt oraș. Dar concluzia afirmă că, o dată ce descripția „capitala Franței" în realitate referă la orașul Paris, este necesar ca în realitate ea să refere la acest oraș. De aici decurge că descripția „capitala Franței"

referă la orașul Paris. Iată cum se produce deducția: dacă e necesar că descripția are în realitate o referință, atunci descripția are în realitate o referință; apoi, dacă descripția are în realitate o anume referință, atunci descripția are acea referință. Potrivit expresiei lui Leibniz, un adevăr necesar este adevărat în toate lumile posibile. Dacă acestea se află în concordanță cu principiile logicii, oricât de diferite ar putea fi ele în alte privințe, atunci adevărul este un adevăr logic necesar; dacă ele acoperă toate lumile a căror metafizică este posibilă, atunci propoziția este metafizic necesară. Dacă o propoziție nu e adevărată decât în toate lumile posibile din punct de vedere fizic, atunci propoziția este adevărată din necesitate fizică. Rorty afirmă că adevărul nu poate fi în afara noastră (nu poate exista independent de mintea omenească), dat fiind că propozițiile nu pot exista așa, sau nu pot fi în afara noastră; lumea este în afara minții, nu însă și descrierile lumii, care doar ele pot fi adevărate sau false. Lumea ca atare, neasistată prin activitățile descriptive ale ființelor umane, nu poate.

Extensiunea unei propoziții este *adevărul* sau *falsul*, iar *intensiunea* acesteia este *condiția ei de adevăr*, adică aserțiunea care se face cu ajutorul propoziției respective asupra stării universului: dacă starea universului de discurs *este* conformă cu aserțiunea făcută, propoziția este adevărată, în caz contrar, propoziția este falsă. *Extensiunea* poate corespunde *referinței*, când termenul este utilizat în enunț și când semnul semnifică un obiect prin intermediul unei proprietăți, și *denotației* unui termen, când desemnează obiectul (obiectele) de care semnul e legat, chiar dacă e dificil de precizat exact care sunt *toate* obiectele: clasa „câinilor" – toate animalele care se pot numi astfel. *Extensiunea* unui termen constă în toți indivizii (trecuți, prezenți sau viitori) cărora li se aplică termenul, ca atare extensiunea termenului *roșu* este dată de toate obiectele cu această culoare. Extensiunea termenului *inorog* nu are nici un membru (este vidă); folosind un termen matematic, ea este *mulțimea vidă*. Doi termeni cu intensiuni diferite (de pildă, *biped fără blană* și *animal rațional*) pot avea aceeași extensiune, altfel spus, doi termeni cu intensiuni diferite ar putea fi echivalenți extensional. Când o expresie ce apare extensional în cadrul unei propoziții este eliminată din

aceasta, se spune că ceea ce rămâne alcătuiește un *context extensional*. Contextele care nu sunt extensionale se numesc *neextensionale* sau *intensionale*. Despre un operator se spune că este extensional dacă aplicarea lui la contexte pur extensionale are ca rezultat contexte pur extensionale; în caz contrar, se spune că este intensonal sau neextensional.

Ramsey crede că nu există o problemă de sine stătătoare a adevărului, ci doar o confuzie lingvistică, adevărul și falsitatea fiind atribuite originar unor *propositions* (propoziţiuni). „Acea *proposition* căreia ele îi sunt atribuite poate fi dată în mod explicit sau poate fi descrisă. Să analizăm mai întâi *primul caz*, în care ea este dată explicit; aici este evident că: „Este adevărat că Cezar a fost omorât" nu înseamnă mai mult decât că Cezar a fost omorât. Iar „Este fals că Cezar a fost omorât" înseamnă că Cezar n-a fost omorât. E vorba despre modalităţi de exprimare pe care le întrebuinţăm uneori, dorind să subliniem ceva, fie din raţiuni stilistice, sau pentru a indica poziţia pe care propoziţia declarativă o ocupă în argumentul nostru. În *al doilea caz*, în care respectiva *proposition* este descrisă, şi nu dată în mod explicit, avem de-a face mai curând cu o problemă, întrucât aici este vorba despre propoziţii declarative, din care în vorbirea cotidiană nu putem elimina cuvintele „adevărat" şi „fals" („Facts and Propositions", p. 142).

Ansamblul de proprietăţi caracteristice pe care trebuie să le posede un obiect pentru a i se putea aplica un cuvânt *X* se numeşte *intensiunea (sensul, semnificaţia)* cuvântului *X*. Totalitatea obiectelor cărora li se aplică cuvântul *X* (întrucât acestea întrunesc caracteristicile cuprinse în „sens") reprezintă extensiunea (*referentul, denotatul*) cuvântului *X*. Intensiunea, concept logic utilizat în descrierea sensului, defineşte o clasă de obiecte printr-un ansamblu de proprietăţi esenţiale, definitorii; sub incidenţa sa cad toate „obiectele" care aparţin extensiunii semnului. De pildă, „canin" desemnează suma proprietăţilor prin care se numeşte un câine, intensiunea având următoarea formulare logică: C = proprietatea „canin", D = „clasa câinilor". Definiţia intensională ar fi: (x) (C_x = X (-D), adică „tot ceea ce este canin este un câine". *Condiţia* în care o propoziţie are valoarea A (sau F) este dată de *intensiunea* ei, adică de raportul dintre mulţimea obiectelor

denotate de subiect și mulțimea obiectelor denotate de predicat. Pentru a decide dacă o propoziție este adevărată sau falsă trebuie să cunoaștem starea de lucruri la care propoziția respectivă se referă (= să cunoaștem raportul dintre cele două mulțimi). Distincția intensiune–sens total (global) nu trebuie suprapusă peste distincția dintre sensul eidetic și sensul ca întrebuințare (sens contextual, operațional). Curent, sensul total (global) cuprinde atât sensul eidetic, cât și sensul contextual, însă intensiunea nu este un sens eidetic. Putem considera ca intensiune a unui termen (a unei noțiuni) definiția acestuia, însă problema intensiunii expresiilor (constructelor) este mai complexă. După Carnap, extensiunea unei propoziții este *valoarea ei de adevăr*, iar intensiunea acesteia este *condiția ei de adevăr* („judecata" pe care o exprimă). În sensul *Logicii de la Port Royal* (1662), *intensiunea* unui termen sau concept general *A* este formată din toți acei termeni generali (concepte generale) *B* pentru care „Toți *A* sunt *B*" e un adevăr necesar, fie pentru că *B* face parte din definiția explicită a lui A, fie deoarece se poate demonstra că orice *A* are cu necesitate și proprietatea *B*. Astfel, „a avea suma unghiurilor interne egală cu două unghiuri drepte" face parte din intensiunea termenului „triunghi", deși nu figurează în definiția acestuia.

Carnap propune postulatele de semnificație drept adaos la definiția adevărului pentru un limbaj formal *L*. Alături de specificarea condițiilor de adevăr pentru predicate, trebuie stipulat că între anumite predicate există relații particulare. Spre exemplu, pentru a garanta analiticitatea, și, prin aceasta, invarianța adevărului, propoziției „Toate domnișoarele bătrâne sunt necăsătorite" (folosind *Dx* pentru „*x* este domnișoară bătrână" și *Nx* pentru „*x* este necăsătorită"), trebuie să acceptăm $(x)(Dx \supset Nx)$ ca un postulat de semnificație. Școala reprezentaționalistă (Frege, Russell, Tarski ș.a.) consideră că adevărul este conceptul de bază în termenii căruia urmează a fi dezvoltată o teorie a înțelesului și, prin urmare, o teorie a limbajului; trăsătura esențială a limbajului este capacitatea lui de a reprezenta modul în care sunt lucrurile. W. James formulează *teoria pragmatică* a adevărului, conform căreia problema adevărului este una de economie a bunăstării, o asertiune fiind adevărată dacă se dovedește a fi cea mai avantajoasă pentru

noi pe termen lung. Tarski încearcă să evite problemele autoreferinței, afirmând că termenul „adevăr" poarte fi definit doar într-un metalimbaj. Enunțurile cu „adevăr pragmatic" se numesc „indiciale" sau „indexate" (Bar-Hillel), autoreflexive – *token-reflexive* (Reichenbach) sau „noneterne" (Quine), ca expresii incluzând „particule egocentrice" (Russell) sau „cuvinte indicatoare" (Goodman). O teorie a adevărului, cea *decitaționalistă*, susține că expresiile de forma „S este adevărat" au același înțeles ca expresiile de forma S. Nu toată lumea agreează ideea identității de înțeles și, dacă această identitate este respinsă, se afirmă că cele două forme sunt echivalente în orice sens relevant al echivalenței. Prin urmare, nu există vreo diferență între situația în care spunem că „pisicile miaună este adevărat", și situația în care spunem că „pisicile miaună". În prima reprezentare a ceea ce este afirmat, este menționat enunțul „pisicile miaună", dar în a doua formulare el apare folosit, încât a pretinde că cele două sunt echivalente solicită o enunțare atentă și precauții suplimentare.

O teorie consensuală a adevărului, după Habermas, trebuie să nuanțeze tabloul pretențiilor de validitate în raport cu care se pot explica diversele concepții eronate, prin care se confundă: condițiile de obiectivitate (ale experienței posibile) cu condițiile convertibilității discursive a pretențiilor de adevăr (*teoria transcendentală a adevărului*); pretențiile de validitate intersubiectivă cu trăirile de certitudine (intuitivă, neintuitivă, a credinței) pur subiective (*teoria corespondenței, teoria evidenței* și *teoria voluntaristă*: condiția comunicării cu pretențiile de validitate propriu-zise (*teoria analitică a adevărului*); pretențiile de validitate discursive cu cele nediscursive – confundarea adevărului enunțurilor cu veracitatea vorbitorului (*teoria manifestării*) sau cu justețea normelor de acțiune și apreciere (*teoria succesului*, a pragmatiștilor). O definiție trivială a adevărului pentru un limbaj poate fi derivată dintr-o interpretare dată afirmând: „Se atribuie unei propoziții valoarea «adevărat» dacă și numai dacă ea este adevărată". O definiție netrivială a adevărului poate comporta fixarea de obiecte pentru nume și de condiții de satisfacere pentru predicatele limbajului și admiterea unui procedeu recursiv de determinare a valorilor pentru toate propozițiile limbajului.

Satisfacerea condiției materiale de adecvare de către o asemenea interpretare nu este deloc trivială. Nietzsche a produs confuzie făcând inferența de la: „adevărul nu e o chestiune de corespondență cu realitatea" la: „ceea ce noi numim «adevăruri» sunt doar minciuni utile". Aceeași confuzie apare și la Derrida, în inferența de la: „nu există o realitate ca aceea pe care au sperat metafizicienii s-o găsească" la: „ceea ce noi numim «real» nu este într-adevăr real". Nietzsche și Derrida sunt astfel pasibili de acuzații de inconsistență auto-referențială, prin pretenția de a cunoaște ceea ce ei înșiși pretind că nu poate fi cunoscut.

Interpretarea standard a propoziției „În acest staul este un mânz" consideră că propoziția cuantificată existențial „Există ceva care este atât mânz, cât și în acest staul" ca fiindu-i echivalentă. Ca atare, propoziția este adevărată dacă undeva în staul se află un mânz, fie observat, fie nu. Astfel interpretată, o descripție indefinită este o descripție definită atributivă fără condiția de unicitate. Analitismul privește în principal *sensul* cuvintelor, bazându-se în primul rând pe ideea de *analiză* a conceptelor și apoi pe raportul de predicație. O analiză se compune dintr-un *analisandum*, propoziția sau conceptul de analizat, și un *analisans*, un set de propoziții reprezentând analiza propriu-zisă (*analiză conceptuală*: elucidarea conceptelor prin expunerea exactă a condițiilor în care acestea se aplică). Bradley elaborează teoria identității asupra predicației (adevărului): nu există vreo diferență între o judecată adevărată și faptul care o face să fie adevărată, idee reprezentând atât rezultatul concepției filosofului britanic că numai un întreg de mărimea unei lumi poate fi de fapt adevărat (nu există adevăr parțial în mod strict), cât și al negării sale idealiste a unei distincții între subiectul cunoscător și ceea ce este cunoscut.

Referirea la „obiect" sau la „mulțime" se face prin intermediul *intensiunii*, corespunzătoare „conceptului" sau „proprietății" din terminologia uzuală, și având rolul de a permite *specificarea* obiectului sau mulțimii care constituie extensiunea. Conform doctrinei lui Quine asupra *inscrutabilității referinței*, nici o dată de observație relevantă pentru interpretarea rostirilor unui vorbitor nu poate decide între modalități alternative și incompatibile de atribuire de referenți cuvintelor folosite;

cuvintele nu au deci o referință sau alta. Geach apără o noțiune de „esență nominală": orice act de indicare a ceva este ambiguu, cineva care botează un obiect indicând către el trebuie să aplice o proprietate sortală pentru a dezambigua referința sa și pentru a asigura criterii corecte de identitate în timp; spre exemplu, cineva care atribuie o referință lui „Nixon" arătând spre el, trebuie să spună „Eu întrebuințez „Nixon" ca pe un nume al acelui *om*", eliminând astfel tentațiile ascultătorului său de a considera că el arată către un nas sau o felie-temporală (*time-slice*). Prin urmare, termenul sortal este într-un anumit sens o parte a înțelesului numelui: numele *au* un sens (parțial), deși sensurile lor posibil să nu fie suficient de complete spre a determina referințele lor (ca în teoriile descripționiste și ale mănunchiului-de-descripții). Concepția clasică este că sensul *determină* referința; în terminologia lui Frege, sensul conține „modul de prezentare" a unui obiect. În virtutea sensului său, laolaltă cu unele proprietăți ale contextului împrejurărilor sale, are, posibil, un termen-referință; astfel, sensul unui cuvânt, alături de unele proprietăți contextuale, *epuizează* semnificația.

Implicarea existenței în referință nu e menită să lege putința de a referi de o proprietate anumită. Dimpotrivă, afirmarea existenței a ceva nu ar fi decât o indicare a unei predicații oarecare despre acela. Altfel spus, o expresie precum „*E(a)*" – „*a* există" nu face decât să indice că despre *a* se poate predica ceva; adică: *E(a)* = df. există o proprietate *P* astfel încât *a* are proprietatea *P*. Prin aceasta, nu este aleasă o proprietate particulară, ci doar se spune că *a* posedă o proprietate *oarecare*. Referința poate fi considerată ca actul prin care un agent „atașează" un semn A unui obiect X, act ce presupune o convenție în care intervine conceptul de care semnul A este legat sistematic (pornind de la intensiune). Referința are în vedere utilizarea semnului de către vorbitori (ceea ce face ca actul de referință să aibă natură pragmatică), în sens specializat reprezentând raportul dintre un text și partea non-lingvistică a practicii în care este produs și interpretat, raport care nu e static, ci e un proces complex. Adâncind cercetarea referinței ca fenomen specific enunțial și discursiv, pe o direcție influențată de sugestii de proveniență psihologică, dar și de unele venite din sfera

informaticii, Reboul și Moeschler introduc în ecuația referențială categoria cognitivă de *reprezentare mentală*, care, în mod ideal, are un rol *identificant*, permițând izolarea referentului, obiect al lumii. Spre deosebire de *referentul discursiv*, reprezentarea mentală nu este un obiect lingvistic, ci unul *cognitiv*, multidimensional (acceptând implicarea unor date eterogene), care nu reclamă cu necesitate existența obiectului, și a cărui explicitare se poate produce prin aplicarea unor operații ce nu sunt declanșate doar de factori lingvistici, ci și prin interacțiunea acestora cu factori perceptuali și enciclopedici. La Ogden și Richards (*The Meaning of Meaning*, p. 234), adecvarea în „simbolizarea referinței" este caracterizată prin „precizie" (*accuracy*), „expresia atitudinii la auditoriu" prin „convenabil" (*suitable*), „expresia atitudinii la referent" prin „propriu" (*appropriate*) „promovarea efectelor intenționate" prin „chibzuit" (*judicious*), iar „suportul referinței" prin „particular" (*personal*). Se poate întâmpla ca un sistem de semne să nu fie folosit pentru a se *referi* la anumite entități; putem vorbi despre lucruri absente din domeniul de percepție directă a agenților. Care este atunci *designatum*-ul semnelor care se folosesc când se discută despre obiecte absente din domeniul de percepție directă al agenților? Trebuie admis că, în aceste cazuri, semnele semnifică exclusiv „concepte". Dacă se formulează (în România) propoziția „Gheorghe vede un jaguar", cuvântul *jaguar* nu are referent. De remarcat că, din perspectivă logică, este o simplă *întâmplare* faptul că *jaguar* nu are referent; se poate spune că, în acest caz, referința semnului *jaguar* este *vidă* (Vasiliu).

Posibilitatea *actului de referință* este dată de faptul că semnele sunt dotate cu *intensiuni*, care stipulează condițiile în care un semn poate fi utilizat pentru a realiza *actul de referire* la o anumită categorie de obiecte; dacă *intensiunea* este un fapt de *conștiință*, agentul o poate cunoaște în grade diferite de corectitudine. Astfel, se poate întâmpla ca *intenția* actului de referire să nu se realizeze întotdeauna, explicându-se prin urmare folosirea „greșită" a unui anumit semn cu intenția de a face un act de referire la un obiect care nu aparține extensiunii semnului respectiv. Referința (semnificația) indirectă este înțelesul obișnuit al propoziției subordonate și nu valoarea ei de adevăr (Frege), iar

parte a înțelesului propozițiilor este subiectul logic și nu purtătorul numelui-subiect (referentul subiectului gramatical). În contextele existențiale (de pildă, „Homer n-a existat"), subiectul nu contează prin denotația sa, întrucât predicatul „există" este de ordinul II (Frege, Russell) și se aplică nu obiectelor determinabile de predicatele de ordinul I, ci conținuturilor conceptuale. Prin referința *contextuală* se atribuie (introduce) un *referent nou* în procesul textual-discursiv, fie prin intermediul unui *nume propriu*, care, ca designator rigid, trimite direct (fără medierea unui conținut semantic) și în toate lumile posibile, la același referent, fie prin *deictice*, forme verbale ai căror referenți sunt localizați în situația de discurs, care trimit exoforic la conținuturi de memorie a căror origine poate fi de natură lingvistică sau perceptuală (Reichler-Béguelin). Atribuirea unei referințe privește o caracteristică a structurii raporturilor de folosire a termenului și nu existența referentului. Faptul că noi spunem că *putem* referi la ceva, deși efectiv noi nu referim, nu implică, de aceea, existența referentului, ci structura folosirilor numelui acestuia: spunem că putem găsi un lanț de transmisiuni ale folosirii numelui, care ne duce înapoi, la un botez inițial. Principiul central al teoriei intenționale a referinței se poate formula astfel: (I) putința de a referi nu are nimic a face cu existența sau non-existența entității în cauză; (II) ideea de referință nu vizează referirea la ceva, ci intenția de a referi la ceva. Prima parte a principiului (I) neagă necesitatea ca în teoria referinței să privilegiem vreo proprietate; potrivit lui (I), nici măcar existența nu trebuie pusă deoparte, întrucât este o proprietate în rând cu celelalte proprietăți ale lucrurilor.

Următoarele postulate nu sunt presupuse de teoria intențională a referinței: *postulatul independenței în predicație*: anumite entități sunt astfel încât existența lor este o condiție atât necesară cât și suficientă pentru a nu le putea atribui proprietăți; *postulatul independenței în privința adevărului*: anumite entități sunt astfel încât existența lor este o condiție atât necesară cât și suficientă pentru a nu putea avea propoziții adevărate despre ele. *Descripția (predicația)* se deosebește esențial de *referință (denotare)*; descripțiile nu numesc individuali, ci mai curând *se aplică* acestora, sau exprimă un adevăr cu privire la ele. Între un

nume și un individual particular există o legătură, însă o descripție se aplică *oricărui* individual care se întâmplă să satisfacă descripția (de pildă, *roșu* se aplică tuturor obiectelor roșii). Putem înțelege o expresie descriptivă, de exemplu, „arbitru incoruptibil", deși știm că aceasta nu ar putea fi adevărată despre orice arbitru. Să presupunem că referința unui nume este dată printr-o descripție sau un mănunchi de descripții: dacă numele are *același înțeles* ca și descripția sau mănunchiul de descripții, el nu va fi un designator rigid; nu va designa în mod necesar același obiect în toate lumile posibile, cât timp alte obiecte ar fi putut avea proprietățile respective în alte lumi posibile, dacă nu se întâmplă să folosim proprietăți esențiale în descrierea noastră. Să luăm, de pildă, propoziția „Aristotel este cel mai mare om care a studiat cu Platon"; folosind aceasta ca pe o *definiție*, numele „Aristotel" urmează să însemne „cel mai mare om care a studiat cu Platon" (într-o altă lume posibilă, acel om s-ar fi putut să nu fi studiat cu Platon și un alt om ar fi fost Aristotel). Folosind descripția doar spre a *fixa referentul*, atunci acel om va fi referentul lui „Aristotel" în toate lumile posibile: unica întrebuințare a descripției ar fi aceea de a selecta persoana la care dorim să ne referim (Kripke). O persoană care întemeiază un termen pentru un gen natural trebuie să-i asocieze ceva care să-l facă termen al unui gen natural mai curând decât „artefactual", și care trebuie să facă natura subiacentă a mostrei să fie relevantă pentru referință. Dacă o teorie descriptivă a fixării referinței pentru termeni „artefactuali" este corectă, atunci contactul ostensiv cu mostrele e irelevant pentru referința lor. Prin urmare, trebuie să existe ceva asociat cu termenii pentru genuri naturale, care să îi distingă de termenii „artefactuali", făcând contactul ostensiv relevant pentru referință. Expresiile verbale însoțite de mărci referențiale sunt cele a căror funcție textuală este de a exprima faptul că se produce un *act de referință* la o entitate identificabilă de interlocutor, spre reușita comunicării. Entitatea se poate afla în plan *extraverbal* (un obiect *real*, existent în universul empiric, sau unul *imaginar*, existent într-o lume fictivă sau într-un univers de discurs nonempiric) ori în plan *intratextual*. În primul caz, atribuirea referenților «buni» expresiilor verbale referențiale se realizează fie prin reperaj *deictic*, fie prin calitatea

de «designator rigid» a *numelui propriu*; în plan intratextual (endoforic), reperajul referențial poate fi *anaforic*, orientat spre o mențiune antecedentă a obiectului de referință într-o porțiune a discursului anterior, sau *cataforic*, orientat spre un referent de natură verbală situat în discursul subsecvent sau ulterior (Vlad). Definiția ostensivă publică ne dă o regulă de întrebuințare a unui cuvânt. Luate în sine, actele de a arăta înspre o tomată și de a rosti „Aceasta este roșie" nu determină folosirea cuvântului „roșu" (pot indica obiectul respectiv și să spun „Aceasta este roșie", iar interlocutorul meu să înțeleagă că îi arăt leguma denumită „roșie", și nu „vânătă", de pildă), așa cum a arăta înspre lună și a hăuli nu determină o folosire pentru hăulit. „Roșu" este un cuvânt pentru o culoare, iar categoria gramaticală de culoare fixează un ansamblu de reguli. Gramatica *definiendumului* nu decurge din obiectul către care se arată; a te concentra asupra durerii tale de dinți și a spune „Aceasta este durere" nu determină ce anume este aceasta, ar trebui presupusă gramatica termenului „senzație", dar acesta este un cuvânt din limbajul nostru public, nefiind definit printr-o ostensiune privată.

Numele proprii manifestă o mai mare independență față de termenii generali, deosebindu-se prin aceasta de descripțiile definite, care, prin definiție, înglobează termenii generali, depinzând prin urmare de aceștia. Numele proprii corespund în logica simbolică constantelor individuale, iar contextele propoziționale în care apar au structură atomară, reprezentând predicația de bază, respectiv aplicarea unei proprietăți (exprimată de un termen general) la un individ (desemnat de numele propriu). Un nume propriu desemnează un obiect (constanta are o valoare dată) independent de contextele predicaționale în care apare ca subiect logico-gramatical. Înaintea lui Aristotel, problema sensului s-a pus în legătură cu numele; ulterior, o dată cu medievalii, logica a devenit terministă, deschizându-se larg drumul abordării nominaliste a problemei semnificației. Nominalismul elimină din preocupările sale problema noțiunii, care devine fie o realitate pur lingvistică (Antisthene, Ayer), fie o realitate mental-lingvistică (Occam, Quine). Afirmând că termenii singulari nu au sens, mulți nominaliști au eliminat și noțiunile individuale. Numele proprii,

alături de alte semne lingvistice, sunt, potrivit lui Kripke, *designatori rigizi*. O entitate lingvistică este un designator rigid dacă indică un același individ în toate lumile posibile. O lume posibilă este o lume care „ar fi putut să fie": cu toate că, în lumea actuală (reală), Socrate a fost mentorul lui Platon, el ar fi putut să nu-i fie mentor; există o lume posibilă (care ar fi putut fi) în care Socrate nu l-a avut discipol pe Platon. A spune că lumea actuală nu este singura lume posibilă este așadar o modalitate figurativă de a spune că lucrurile ar fi putut fi altfel. Aplicând aceasta numelui „Socrate", avem: „Socrate" încă îl numește pe Socrate în lumile posibile în care lucruri diferite cunoscute despre Socrate sunt false. Practic, unicul individ desemnat de numele „Socrate" ar fi putut fi chiar numit altcumva, totuși el ar fi putut *să nu fie* altcineva; prin urmare, nu există vreo lume posibilă în care Socrate să nu fie Socrate, deși există o lume posibilă în care Socrate nu este numit „Socrate". Numele proprii sunt semne ale lucrurilor și anume semne categorematice care desemnează individualii independent de un context sau altul, având putere de simbol și semnal (după Porfir, „numele vestesc lucrurile"); termenii generali, pe de altă parte, sunt semne ale gândurilor, și anume semne categorematice care au un înțeles lexical independent de un context sau altul. Denotarea, referirea, numirea comună sunt mai degrabă proprietăți contextuale ale termenilor generali, când sunt însoțiți de particule sincategorematice.

Hobbes formulează un enunț care trimite mai degrabă la conceptualism, decât la nominalism. „Numele sunt semne ale gândurilor noastre, și nu ale lucrurilor înseși". Poziția lui Hobbes rămâne consistentă, dacă la același cuvânt se deosebește între funcția de *semn (expresie)* și cea de *nume*, între relația de exprimare și relația de desemnare. Altfel spus, se poate admite că *același cuvânt este semn, în raport cu gândul (despre lucru) pe care îl exprimă, și nume, în raport cu lucrul pe care îl numește într-un context sau altul.* În consecință, enunțul lui Hobbes se poate reformula: „Numele (adică cuvintele) sunt *semne* ale gândurilor noastre, și nu ale lucrurilor, dar sunt *nume* ale lucrurilor, și nu ale gândurilor". În *Tractatus*, Wittgenstein identifică înțelesul cu obiectul denumit; în *Cercetări*, el își corectează poziția,

recunoscând că înțelesul numelui nu poate fi identificat (nu trebuie confundat) cu purtătorul numelui, fără să respingă teza lui Mill, ci doar formulând-o corect: numele proprii nu au înțeles lingvistic. În *Hermeneutica*, Aristotel afișează o poziție realistă paradigmatică: „Prin nume, înțelegem un sunet având un înțeles prin convenție, fără raportare la timp, și din care nici o parte nu are înțeles, scoasă din întreg. În numele „Callippos", partea „ippos" (cal) n-are nici un înțeles în și prin sine, cum este în expresia „cal frumos". Totuși, este o deosebire între numele simple și cele compuse; căci, în cele dintâi, partea nu are în nici un chip vreun înțeles, pe când în cele compuse ea contribuie la înțelesul întregului, deși nu are un înțeles singură. Astfel, în sintagma „corabie de pirat" (*epactrokheles*), cuvântul „corabie" (kheles) nu are nici un înțeles, ci numai ca parte din întregul cuvânt compus. „Înțeles prin convenție" s-a produs, întrucât nimic nu este de la natură un nume, ci devine astfel numai când ajunge un simbol" (16 a).

Filosofii analitici au luat în serios posibilitatea de a ne debarasa de termenii *vizi* (goi), termeni ce par nume, dar care de fapt nu numesc nimic. Să considerăm perechea de nume proprii *Bill Clinton* și *Zeus*, ambele sugerând selectarea unui anumit individ; doar cu *Bill Clinton* se petrece acest lucru, întrucât nimic nu corespunde lui Zeus în același mod în care un om anume, Bill Clinton, corespunde numelui *Bill Clinton. Zeus* nu este numele unei anumite idei (unui anumit concept), ci denumește un zeu, dar unul care nu există; *conceptul de Zeus* denumește o anume idee (concept), care există. Totuși, s-a ajuns la următoarea concluzie: „Putem construi în limbaj mare parte dintre «angajamentele» noastre «ontologice» ce pot fi stabilite independent de limbaj. știm că nu credem în Zeus, Moș Crăciun, vrăjitoare sau flogistic, așa că ne-am putea debarasa de acești patru termeni. Dar acest lucru ar fi inutil și pesemne dăunător. Nu are rost, deoarece existența termenilor vizi în limbaj nu este dăunătoare, atâta vreme cât ne amintim că nu orice substantiv denumește. Limbajul ne poate ajuta să gândim, furnizându-ne un inventar de concepete și categorii, dacă nu gândește în locul nostru: fiecare trebuie să decidem dacă spunem „Zeus există" sau „Zeus nu există" (W. J. Earle). Exemplul esențial pentru referință este relația dintre un nume și o

persoană sau un obiect pe care acesta îl denumește; printre problemele filosofice se numără și încercarea de a elucida relația în discuție, de a înțelege dacă alte relații semantice (cea dintre un predicat și proprietatea pe care acesta o exprimă, sau cea dintre o descriere și ceea ce aceasta descrie, sau cea dintre mine însumi și cuvântul „eu") sunt exemple ale aceleiași relații ori ale altor relații. Numim *indexicală* o expresie a cărei referință, într-o situație anume, depinde de context: fie cine o rotește, fie când sau unde este rostită, fie ce obiect este indicat la momentul rostirii sale. Sunt indexicali termenii: eu, tu, aici, acolo, acum, atunci, acesta și acela.

* * *

Antologia de față reunește texte reprezentative din cadrul filosofiei analitice contemporane. Am adăugat fiecărui articol tradus câte un comentariu critic, care are în vedere, alături de teoriile vehiculate de autor de-a lungul mai multor pagini, concepția sa generală dezvoltată pe parcursul cristalizării unei opere, urmărindu-se rigoarea analizei, claritatea conceptuală și substanța ideatică a aserțiunilor formulate. Citatele fără sursă din corpul comentariilor sunt porțiuni netraduse din articolul aferent.

L. WITTGENSTEIN

Limbaj și înțeles

1. (...) Cuvintele individuale din limbaj numesc obiecte, enunțurile sunt combinații de asemenea nume. În această imagine a limbajului găsim rădăcinile următoarei idei: fiecare cuvânt are un înțeles. Înțelesul este corelat cu cuvântul. Este obiectul pentru care stă cuvântul. (...) Să ne gândim la următoarea folosire a limbajului: trimit pe cineva la cumpărături. Îi dau un bilețel cu indicația „cinci mere roșii". Se duce cu bilețelul la vânzător, care deschide sertarul ce poartă inscripția „mere"; apoi caută cuvântul „roșu" pe o listă și găsește în dreptul lui o mostră colorată; apoi rostește în ordine numerele (presupun că le știe pe dinafară) până la cuvântul „cinci", și pentru fiecare număr ia un măr (având aceeași culoare cu mostra) din sertar. Astfel sau într-un mod asemănător se operează cu cuvintele. „Dar cum știe unde și cum să caute cuvântul „roșu" și ce urmează să facă cu cuvântul „cinci"?" Ei bine, presupun că *procedează* cum am descris. Explicațiile se sfârșesc undeva. Dar care este înțelesul cuvântului „cinci"? Nu s-a pus o astfel de întrebare, ci doar cum se folosește cuvântul „cinci".

2. Acel concept filosofic al înțelesului are locul său într-o idee primitivă a modului în care funcționează limbajul. Dar se mai poate spune că este ideea unui limbaj mai primitiv decât al nostru.

Să ne imaginăm un limbaj pentru care descrierea dată de Augustin este corectă. Limbajul are rostul de a servi în procesul de comunicare dintre constructorul A și un ajutor al său, B. A construiește folosind materiale de construcție: blocuri de beton, coloane, dale și grinzi. B trebuie să aducă materialele în ordinea în care îi trebuie lui A. Pentru aceasta, ei folosesc un limbaj ce se compune din cuvintele „bloc de beton", „coloană", „dală" și „grindă", pe care A le spune cu voce tare, iar B aduce materialul de construcție căruia îi corespunde cutare denumire. Înțelegeți asta ca fiind un limbaj absolut primitiv.

7. Ne putem de asemenea imagina că întreg procesul întrebuințării cuvintelor se găsește în unul din aceste jocuri cu ajutorul cărora copii învață limba lor maternă. Voi numi aceste jocuri „jocuri de limbaj" și voi vorbi uneori despre limbajul primitiv ca despre un „joc de limbaj".

8. Să analizăm acum dezvoltarea limbajului (2). În afara celor patru cuvinte („bloc de beton", „coloană" ș.a.), acesta să conțină o serie de cuvinte întrebuințate în modul în care vânzătorul din (1) folosea numerele (poate fi șirul literelor din alfabet); mai departe, să luăm două cuvinte, care pot fi „acolo" și „aceasta" (întrucât indică direct scopul lor), care se întrebuințează în legătură cu gestul de a arăta; și în cele din urmă un număr de mostre colorate. A dă o indicație de genul: „d–dală–acolo". Simultan, îi arată ajutorului său o mostră colorată, și când spune „acolo", el arată spre un loc de pe terenul de construcție. Din grămada de dale, B ia câte una pentru fiecare literă a alfabetului, până la „d", de aceeași culoare ca mostra, și le aduce în locul indicat de A. În alte situații, A dă indicația „aceasta–acolo". La „aceasta" el arată spre un material de construcție. și așa mai departe.

9. Când un copil învață acest limbaj, trebuie să învețe pe dinafară seria de „numere" a, b, c ș.a. și trebuie să învețe cum se folosesc. Această pregătire va include predarea ostensivă a cuvintelor? Ei bine, oamenii vor arăta de pildă spre dale și vor număra: „dale a, b, c". Ceva asemănător predării ostensive a cuvintelor „bloc de beton", „coloană" ș.a. ar fi predarea ostensivă a numerelor care servesc nu la numărat, ci la referirea către grupuri de obiecte care pot fi cuprinse dintr-o privire. Copiii într-adevăr învață să folosească primele cinci-șase numere astfel. „Acolo" și „aceasta" se predau și ele ostensiv? Imaginați-vă cum s-ar putea preda modul în care se întrebuințează . Se vor indica locuri și lucruri, dar în acest caz arătatul apare și în întrebuințarea cuvintelor, nu doar în învățarea modului în care se întrebuințează.

10. Acum, ce *semnifică* cuvintele acestui limbaj? Ce se presupune a arăta că semnifică, dacă nu felul de întrebuințare pe care îl au? și noi deja am descris asta. Așa că solicităm ca expresia „Acest cuvânt semnifică *aceasta*" să facă parte din descriere. Cu alte cuvinte, descrierea ar trebui să aibă forma: „Cuvântul ... semnifică ... ".

Desigur, se poate reduce descrierea întrebuințării cuvântului „dală" la enunțul că acest cuvânt semnifică acest obiect. Aceasta se va face când, de pildă, este doar o problemă de eliminare a ideii greșite că termenul „dală" se referă la forma materialului de construcție pe care de fapt îl numim „bloc de beton", dar tipul de *„referință"* acesta este, adică întrebuințarea acestor cuvinte pentru celelalte este deja cunoscută.

La fel se poate spune că semnele „a", „b" ș.a. semnifică numere, când de exemplu această afirmație înlocuiește ideea greșită că „a", „b", „c" joacă de fapt rolul avut în limbaj de „bloc de beton", „dală", „coloană". și se mai poate spune că „c" înseamnă acest număr și nu acela, când de pildă acesta servește la a lămuri că literele urmează să fie întrebuințate în ordinea a, b, c, d ș.a. și nu în ordinea a, b, d, c.

Dar asimilând descrierile întrebuințării cuvintelor astfel, întrebuințările în sine nu pot deveni altele, deoarece, cum vedem, ele sunt pe deplin diferite.

11. Gândește-te la uneltele dintr-o ladă cu scule: avem un ciocan, un clește, un ferăstrău, o șurubelniță, o linie gradată, o cutie de clei, clei, cuie și șuruburi. Funcțiunile cuvintelor sunt la fel de diferite precum funcțiunile acestor obiecte (și în ambele cazuri sunt asemănări).

Desigur, ceea ce ne creează confuzii este aspectul uniform al cuvintelor când le auzim rostite, le întâlnim scrise de mână sau tipărite. Întrucât *utilizarea* lor nu ne este prezentată clar, mai ales când practicăm filosofia!

12. Este ca și cum ne-am uita în cabina unei locomotive. Vedem mânere mai mult sau mai puțin asemănătoare între ele (evident, deoarece se presupune că sunt toate manevrate). Dar unul este mânerul unei manivele, care se poate mișca încontinuu (reglează deschiderea unei supape), altul este mânerul unui macaz, care are doar două poziții efective: este fie închis, fie deschis; al treilea este mânerul unui levier de frână, cu cât se apasă mai tare, cu atât frânarea este mai puternică; al patrulea, mânerul unei pompe: are efect doar cât timp se deplasează încoace și încolo.

18. Dacă pretindeți că ele (celelalte limbaje) sunt incomplete, voi întreba dacă limbajul nostru este complet; dacă a

fost complet înainte de a fi fost integrat simbolismului chimic și notației infinitezimale, căci acestea sunt, putem spune, cartierele mărginașe ale limbajului nostru. (și apoi, începând de la câte case sau străzi un oraș începe să fie oraș?). Putem considera limbajul nostru ca pe o veche cetate: un labirint de străduțe și de mici piețe, de case vechi și de altele noi, de case mărite în diferite epoci și toate acestea înconjurate de un număr de vechi cartiere cu străzi drepte și mărginite de case uniforme.

19. Este ușor să ne imaginăm un limbaj compus doar din ordine și rapoarte ale bătăliilor, sau un limbaj alcătuit doar din întrebări și expresii pentru a răspunde cu da sau nu. și altele, nenumărate. și a ne imagina un limbaj înseamnă a ne imagina o formă de viață... .

20. Dar acum pare ca și cum când cineva spune „Adu-mi o dală" să înțeleagă această exprimare ca *un* cuvânt lung, corespunzător unui singur cuvânt, „Dală!". Atunci poate însemna uneori un cuvânt, și alteori patru? și cum se poate exprima de obicei? Cred că vom fi înclinați să spunem: avem în vedere propoziția ca *patru* cuvinte, când o folosim în contraste cu alte propoziții ca: „*Întinde*-mi o dală", „Adu-*i* o dală", „Adu *două* dale" ș.a., adică în contrast cu propoziții conținând cuvintele separate ale indicației noastre în alte combinații. Dar în ce constă folosirea unei propoziții în contrast cu altele? Oare celelalte ezită să-și facă apariția? *Toate*? și asta se întâmplă în timp ce acea propoziție este rostită, înainte sau după aceea? Nu, chiar dacă o asemenea explicație ne-ar tenta, trebuie să ne gândim doar o clipă la ceea ce se petrece în realitate, pentru a vedea că suntem pe un drum greșit. Spunem că folosim indicația în contrast cu alte propoziții, deoarece *limbajul nostru* conține posibilitatea altor propoziții. Cineva care nu ne-ar înțelege limba, un străin, dar care a auzit destul de des pe cineva dând indicația: „Adu-mi o dală", ar putea crede că toată această serie de sunete reprezintă un cuvânt, corespunzător poate cuvântului „material de construcție", din limba sa. Dacă el ar fi dat atunci această indicație, poate că ar fi pronunțat-o diferit și o să spunem: o pronunță așa ciudat deoarece o consideră un *singur* cuvânt. Dar atunci, nu se mai petrece și altceva diferit în mintea sa când o pronunță, ceva corespunzător

faptului că înțelege propoziția ca fiind un *singur* cuvânt? Fie același lucru se petrece, fie altceva. Ce se petrece în mintea ta când dai o astfel de indicație? Ești conștient că se compune din patru cuvinte *în timp ce* o rostești? Desigur, *stăpânești* această limbă (care le conține și pe celelalte propoziții), dar se poate numi stăpânire ceva care *se petrece* în timp ce rostești propoziția? și am admis că străinul va pronunța probabil diferit o propoziție pe care o înțelege diferit; dar ceea ce numim concepția sa greșită *nu trebuie* să fie prezentă în ceva care însoțește pronunțarea indicației.

Propoziția este „eliptică", nu pentru că lasă deoparte ceva la care ne gândim când o rostim, ci fiindcă este prescurtată, în comparație cu o paradigmă anume a gramaticii noastre. Desigur, s-ar putea obiecta în această privință: „Admiți că ambele propoziții, și cea prescurtată, și cea neprescurtată, au același sens. Care este acest sens, atunci? Nu există o expresie verbală corespunzătoare acestui sens?". Dar faptul că propozițiile au același sens nu înseamnă că au aceeași *folosire*? (În rusă se spune „roșie piatră", în loc de „piatra este roșie"; vorbitorii nativi ai acestei limbi simt absența copulei din sens sau o atașează în *gând*?).

23. Dar câte feluri de propoziții sunt? De afirmare, de interogare, de comandă, în fine sunt *nenumărate* feluri diferite pentru folosirea a ceea ce numim „simboluri", „cuvinte", „propoziții". și această varietate nu este determinată, stabilită o dată pentru totdeauna, ci noi tipuri de limbaj, noi jocuri de limbaj putem spune că apar, iar altele ies din uz și sunt uitate (putem obține o *imagine de suprafață* a acestei idei urmărind modificările din matematică).

Termenul „*joc* de limbaj" are menirea de a sublinia faptul că *vorbirea* unei limbi face parte dintr-o activitate sau dintr-o formă de viață. (...) Este interesant să comparăm multiplicitatea instrumentelor din limbaj și a felurilor în care ele sunt folosite, multiplicitatea tipurilor de cuvinte și propoziții, cu ceea ce au spus logicienii despre structura limbajului (inclusiv autorul lui *Tractatus Logico-Philosophicus*).

38. Problemele filosofice răsar atunci când limbajul *pleacă în vacanță*.

40. Este important să se stabilească faptul că termenul înțeles este rău folosit atunci când prin el se desemnează lucrul care „corespunde" cuvântului. Aceasta ar însemna să se confunde înțelesul unui nume cu *purtătorul* numelui.

43. Pentru un *mare* număr de cazuri (deși nu pentru toate) în care întrebuințăm cuvântul „înțeles", acesta poate fi definit astfel: înțelesul unui cuvânt este întrebuințarea lui în cadrul limbajului. Iar *înțelesul* unui nume este explicat uneori arătând spre *cel* care îl poartă.

47. A pune întrebarea „Este acest obiect compus?" în afara unui anume joc de limbaj este similar cu ce a făcut băiatul care, trebuind să precizeze dacă verbele din anumite propoziții sunt la diateza activă sau la cea pasivă, și-a frământat mintea cu întrebarea dacă verbul „a dormi" înseamnă ceva activ sau pasiv.

Folosim cuvântul „compus" (prin urmare și cuvântul „simplu") într-un număr imens de moduri diferite, între care există relații diferite.

50. Există un lucru despre care nici nu se poate spune că are o lungime de un metru, și nici că nu are o lungime de un metru, și acesta este metrul standard de la Paris. Dar, desigur, aceasta nu înseamnă a-i atribui vreo proprietate extraordinară, ci doar a semnala rolul lui special în jocul de limbaj al măsurării cu o riglă de un metru.

52. Dacă sunt înclinat să cred că un șoarece a luat ființă în mod spontan din zdrențe de culoare gri și din praf, aș face mai bine să examinez foarte atent zdrențele respective, ca să văd cum s-ar fi putut ascunde în ele un șoarece, cum ar fi putut el să ajungă acolo ș.a. Dar dacă sunt convins că un șoarece nu poate lua ființă din aceste lucruri, atunci probabil că această investigare va fi superfluă. Dar mai întâi trebuie să învățăm să înțelegem ce anume din filosofie se opune unei astfel de examinări a detaliilor.

65. Aici ne izbim de problema crucială situată în spatele tuturor acestor considerații, căci s-ar putea din acest moment să mi se obiecteze: „Vă faceți sarcina ușoară! Vorbiți despre tot felul de jocuri de limbaj, dar nicăieri nu ați spus care este esența jocului de limbaj și deci a limbajului însuși. Înțeleg ceea ce este comun tuturor acestor procese și de fapt un limbaj sau părți ale limbajului.

Prin urmare, vă dispensați exact de acea parte a investigației care v-a dat cândva multă bătaie de cap, și anume aceea privind *forma generală a propoziției* și a limbajului".

Acest lucru este adevărat. În loc de a realiza ceva comun tuturor pe care să-l numim limbaj, spun că aceste fenomene nu au nici un aspect comun care să ne facă să întrebuințăm același cuvânt pentru toate, dar sunt *legate* între ele în multe feluri diferite. și asta din cauza acestei legături, sau acestor legături, numite „limbaj". Voi încerca să explic asta.

66. Să considerăm, de pildă, activitățile pe care le numim „jocuri". Am în vedere jocurile pe eșichier, jocurile de cărți, jocurile cu mingea, întrecerile sportive ș.a. Ce au în comun toate acestea? Nu spune: „Trebuie să aibă ceva comun, altfel nu s-ar numi „jocuri", ci privește pentru a stabili dacă lor tuturor le este ceva comun. Căci dacă le privești, nu vei vedea ceva comun *tuturor*, ci asemănări, înrudiri și anume un șir întreg de asemănări și de înrudiri. Îți repet: nu gândi, ci privește! Privește, de exemplu, jocurile pe eșichier, cu feluritele lor înrudiri. Treci apoi la jocurile de cărți: o să găsești multe corespondențe cu prima clasă, însă multe trăsături comune dispar și apar altele. Dacă trecem acum la jocurile cu mingea, ceva comun se păstrează, dar mult din ceea ce este comun se pierde. Sunt ele toate *distractive*? Compară șahul cu țintarul. Sau există pretutindeni câștig și pierdere, ori o competiție a jucătorilor. Gândește-te la pasiențe. În jocurile cu mingea există câștig și pierdere; dar dacă un copil aruncă mingea la zid și o prinde tot timpul din zbor, această trăsătură dispare. Privește ce rol au îndemânarea și norocul, și cât de diferită este îndemânarea în jocul de șah și în jocul de tenis. Gândește-te acum la dansurile țărănești. Aici există elementul distracție, dar au dispărut multe alte trăsături caracteristice! și astfel putem vedea, trecând prin multe, multe alte grupuri de jocuri, cum apar și dispar asemănările. Iar rezultatul acestei examinări sună astfel: noi vedem o plasă complicată de asemănări care se suprapun și se intersectează. Asemănări în ansamblu și în detaliu.

67. Nu pot caracteriza mai bine aceste analogii decât prin expresia „asemănări de familie", fiindcă așa se suprapun și se intersectează diferite asemănări ce există între membrii unei

familii: talie, trăsături ale feței, culoarea ochilor, mers, temperament ș.a. Voi spune: „jocurile" constituie o familie. (...) Nu există o fibră care să străbată firul de lână de la un capăt la celălalt, și care să se lege astfel de celelalte fibre, asigurând rezistența și unitatea firului: unitatea firului de lână e dată de suprapunerea și încrucișarea mai multor fibre.

71. Am putea spune că acest concept de „joc" este un concept cu limite șterse, un concept estompat. „Dar un concept estompat este numai un *concept*?" O fotografie fluă este numai imaginea unei persoane? Există vreun avantaj în a înlocui o fotografie estompată prin una clară? Imaginea estompată nu este adesea ceva de care noi avem exact nevoie?

79. Să luăm acest exemplu: dacă cineva spune „Moise nu a existat", aceasta poate însemna diverse lucruri, de pildă: israeliții nu au avut un *singur* conducător atunci când au plecat din Egipt, sau: conducătorul lor nu s-a chemat Moise, sau: nu se poate să fi existat cineva care să fi înfăptuit tot ceea ce povestește Biblia despre Moise... Dar atunci când fac o propoziție despre Moise, sunt eu gata să substitui *una* dintre acele descripții pentru „Moise"? Poate că voi spune: prin „Moise" înțeleg bărbatul care a făcut ceea ce Biblia povestește despre Moise, sau, în orice caz, o mare parte din aceasta. Dar cât de mult? Am hotărât cât de mult trebuie să se dovedească a fi fals pentru ca eu să renunț la propoziția mea, considerând-o falsă?

87. O explicație sigură nu e posibilă decât în momentul în care ne îndoim de tot ce ne *putem* îndoi și suprimăm atunci toate aceste îndoieli.

90. Investigația noastră este prin urmare una gramaticală. O asemenea investigație aruncă lumină asupra problemelor noastre, îndepărtând neînțelegerile.

91. Aceasta ajunge să arate ca și când am căuta o analiză ultimă a formelor noastre de limbaj și, astfel, o *singură* formă complet rezolvată a fiecărei expresii. Adică ca și cum formele noastre uzuale de expresie ar fi, în chip esențial, neanalizate; de parcă ar fi în ele ceva ascuns, care a trebuit să fie scos la lumină.

92. „Esența" limbajului nu este ceva care se află deja la vedere și care poate fi trecut în revistă printr-o rearanjare, ci ceva

care se află *dedesubtul* suprafeței; (...) „esența este ascunsă pentru noi", aceasta este forma pe care problema noastră (...) o presupune.

97. Actul de a gândi este ca înconjurat de un nimb. Esența sa, logica sa, reprezintă un ordin și în mod particular ordinea *posibilităților* care trebuie să fie comună lumii, actului de a gândi. Dar această ordine, se pare, trebuie să fie în mod suprem simplă. Ea trebuie să străbată totalitatea experienței, nici o perturbare, nici o incertitudine empirică nu trebuie să o afecteze. Ea trebuie să fie mai degrabă din cristal. Acest cristal nu apare totuși ca o abstracție, ci ca ceva concret, ca lucrul cel mai concret, vreau să spun cel mai pur.

Ne facem doar iluzia că ceea ce constituie caracterul particular, profund, esențial pentru noi al investigației noastre ar rezista în faptul că ea se străduiește să înțeleagă esența incomparabilă a limbajului. Adică ordinea care există între conceptele de: propoziție, cuvânt, concluzie, adevăr, experiență. Această ordine constituie, am putea spune, o supra-ordine între supra-concepte. În timp ce cuvintele: „limbaj", „experiență", „lume", dacă au într-adevăr o aplicație, trebuie să aibă una tot atât de modestă ca și cuvintele: „masă", „lampă", „ușă".

100. știu că noi înțelegem greșit rolul pe care idealul îl joacă în lumea noastră de expresii, adică: noi îl vom numi de asemenea joc, în afară de faptul că suntem destul de orbiți de ideal pentru a vedea clar aplicația reală a cuvântului „joc".

101. Vagul, am spune noi, nu ar putea exista în logică. Trăim din acest moment în ideea: „idealul trebuie în mod necesar" să se găsească în realitate. În timp ce noi nu vedem încă *cum* se găsește el în realitate, nici nu înțelegem acest „trebuie în mod necesar". Noi credem că el (idealul) se ascunde în mod necesar în realitate. Căci credem că l-am văzut deja în ea.

102. Regulile clare și riguroase ale structurii logice a propozițiilor ne apar ca ceva ascuns într-un arierplan, în mediul comprehensiunii. Le văd încă de acum (deși prin acest medium), deoarece într-adevăr înțeleg semnul și vreau să spun ceva prin semn.

105. Când credem că trebuie să găsim această ordine, idealul, în limbajul real, iată-ne nesatisfăcuți de ceea ce, în viața obișnuită, se numește „propoziție", „cuvânt", „semn".

Propoziția, cuvântul despre care tratează logica, trebuie să fie ceva pur și riguros decupat. și iată că ne sfărâmăm capul cu privire la esența semnului *real*. Să fie aceasta oare *reprezentarea* semnului sau reprezentarea în momentul prezent?

107. Cu cât examenul limbajului real devine mai precis, cu atât se acutizează conflictul între acest limbaj și exigențele noastre. (Puritatea de cristal a logicii nu era sub nici o formă pentru mine *rezultatul* unei investigații; ea era o exigență.)

108. Noi recunoaștem că ceea ce numim „propoziție", „limbaj" nu este deloc unitatea formală pe care ne-o imaginăm, ci familia de structuri mai mult sau mai puțin înrudite între ele. Dar ce devine atunci logica? Rigoarea sa pare să slăbească aici. Dar prin acest fapt nu dispare ea oare în mod absolut? Căci cum ar putea logica să-și piardă din rigoare?

Filosofia logicii nu vorbește despre frazele și despre cuvintele noastre într-un sens diferit de acela pe care noi li-l dăm în viața obișnuită. Noi vorbim despre cuvinte ca despre piesele unui joc de șah, indicând regulile jocului, și nu descriind proprietățile lor fizice. Întrebarea „ce este în realitate un cuvânt" este analoagă cu „ce este o piesă în jocul de șah".

109. Problemele filosofice nu sunt, desigur, probleme empirice. Ele sunt rezolvate, mai degrabă, studiind funcționările limbajului nostru, iar aceasta în așa fel încât să ne facă să recunoaștem aceste funcționări, *în pofida* unui îndemn de a le înțelege greșit. (...) Filosofia este lupta împotriva vrăjii pe care o exercită asupra intelectului nostru mijloacele noastre de limbaj.

110. „Limbajul (sau gândirea) este ceva unic", iată ceea ce ni se relevă ca o superstiție (nu ca o eroare, provocată în chiar iluziile gramaticale).

111. Problemele care se nasc dintr-o falsă interpretare a formelor noastre de limbaj au caracterul *profunzimii*. Ele sunt profunde neliniști, ele sunt tot atât de profund înrădăcinate în noi ca și formele noastre de limbaj, semnificația lor este tot atât de mare ca și importanța limbajului nostru. Ne întrebăm: pentru ce resimțim o glumă gramaticală ca fiind *profundă* (și într-adevăr aici este profunzimea filosofică).

116. Când filosofii întrebuințează un cuvânt: „cunoștință", „ființă", „obiect", „eu", „propoziție", „nume", și năzuiesc să identifice *esența* lucrului, trebuie totdeauna să se pună întrebarea: se întrebuințează acest cuvânt în limbajul său de origine efectiv în acest fel? *Noi* readucem cuvintele de la întrebuințarea lor metafizică la întrebuințarea lor cotidiană.

117. Mi se spune: „Înțelegeți bine această expresie? Eu îi dau de asemenea semnificația pe care o cunoașteți". Ca și cum semnificația ar constitui un fel de halo pe care cuvântul l-ar aduce și l-ar păstra în cazul oricărei întrebuințări.

126. Filosofia nu face decât să aștearnă totul înaintea noastră, ea nici nu explică și nici nu deduce nimic. De vreme ce totul se află la vedere, nu este nimic de explicat. Căci ceea ce este ascuns nu prezintă nici un interes pentru noi.

127. Activitatea unui filosof constă în a strânge fragmente de amintiri pentru un scop anume.

132. Noi dorim să stabilim o ordine în cunoașterea noastră: o ordine pentru un scop determinat, o ordine luată printre alte numeroase ordini posibile, nu ordinea (pur și simplu). În acest scop, vom face în mod conștient să reiasă distincții pe care formele noastre obișnuite de limbaj ne pun în situația de a le neglija cu ușurință. Aceasta ar putea să dea iluzia că noi considerăm ca o misiune reforma limbajului.

Cu o astfel de reformă cu scopuri practice, particulare, ameliorarea terminologiei destinate să prevină neînțelegerile noastre în practică e, fără îndoială, posibilă. Dar acestea sunt cazurile cu care avem de-a face. Confuziile care ne preocupă se produc atunci când limbajul, ca să spunem așa, se învârtește în vid, și nu când el lucrează.

133. Nu există o metodă filosofică, deși există efectiv metode cu diferite terapii.

164. Pentru a găsi adevărata anghinare, am dezbrăcat-o de frunzele sale.

198. O persoană merge după un indicator numai în măsura în care există o folosire obișnuită a indicatoarelor, un obicei.

199. A te supune unei reguli, a face o comunicare, a da un ordin, a juca o partidă de șah sunt *habitudini* (uzanțe, instituții). A înțelege un enunț înseamnă a înțelege un limbaj. A înțelege un

limbaj înseamnă a stăpâni o tehnică. (...) Este oare ceea ce eu numesc „a te supune regulii", ceva ce este posibil pentru *un singur om, o singură dată* în viață?

202. și de aceea „a se conforma unei reguli" constituie o practică. Iar *a crede* că te conformezi unei reguli nu înseamnă a te conforma regulii. Iată pentru ce nu este posibil să te conformezi regulii „în particular"; altfel spus, *a crede* că te conformezi unei reguli ar fi același lucru cu a i te conforma.

203. Limbajul este un labirint de drumuri: venim dintr-o parte și recunoaștem drumul; venim în același loc, din altă parte, și nu-l mai recunoaștem.

206. A urma o regulă este analog cu a te supune unui ordin. Noi am fost formați în acest scop și reacționăm în această privință într-un mod determinat. Dar ce se petrece dacă unul reacționează *într-un mod* și *altul* în *alt mod* la ordine și la educație? Care dintre ei are atunci dreptate?

Presupuneți că ați ajunge ca explorator într-o regiune necunoscută, al cărei limbaj v-ar fi absolut străin. În ce circumstanțe ați spune că recunoașteți că oamenii de acolo dau ordine, le înțeleg, se supun lor, se răzvrătesc împotriva lor ș.a.

Comportamentul comun al umanității este sistemul de referință cu ajutorul căruia interpretăm un limbaj necunoscut.

209. Dar atunci comprehensiunea noastră nu trece ea oare de toate aceste exemple? O expresie absolut singulară și cu totul naturală!

Însă aceasta este tot? Nu există o explicație mai aprofundată, sau în sfârșit *comprehensiunea* explicației nu trebuie să fie mai profundă încă? Dar eu posed mai mult decât ceea ce dau în explicație? Dar atunci de unde vine sentimentul că nu aș poseda mai mult? Nu este ca și cum aș interpreta nelimitatul în sensul unei lungimi care depășește orice lungime?

217. Cum de sunt capabil să mă supun unei reguli? Dacă această întrebare nu se referă la cauze, atunci ea vizează justificarea faptului că mă supun acestei reguli în modul în care o fac. Dacă am epuizat toate justificările, atunci am atins limita cea mai de jos și nu-mi mai rămâne nimic de făcut. Voi fi tentat să spun: „pur și simplu asta fac, respect regula".

219. Afirmația că „toți pașii au fost deja făcuți" înseamnă: nu mai am de ales. O dată ce i s-a imprimat o anumită semnificație, regula trasează liniile după care ea trebuie respectată peste tot. Dar dacă acest lucru ar fi adevărat, cu ce s-ar schimba situația?

Nu, descrierea mea are sens doar dacă este înțeleasă simbolic. Ar fi trebuit să spun: *așa mi se pare mie că stau lucrurile*. Când respect o regulă, nu aleg. O respect *orbește*.

224. Cuvântul „acord" și cuvântul „regulă" sunt *în legătură* unul cu altul, se înrudesc. Dacă învăț pe cineva folosirea unuia dintre cuvinte, el învață totodată și folosirea celuilalt.

241. „Deci spui că acordul dintre oameni decide ce este adevărat și ce este fals?" Este ceea ce ființele omenești *spun* că este adevărat și fals; iar ele cad de acord în *limbajul* pe care îl folosesc. Acesta nu este un acord în opinii, ci în *forme de viață*.

242. Dacă e ca limbajul să fie un mijloc de comunicare, trebuie să existe un consens, nu doar în privința definițiilor, ci și (oricât de ciudat ar părea) în privința judecăților. Acest lucru pare să desființeze logica, dar în realitate nu o face.

244. Cum învață o ființă umană înțelesul numelor senzațiilor, al cuvântului „durere", de exemplu? Iată o posibilitate: cuvintele sunt conectate cu expresii naturale, primitive, ale senzației, și sunt folosite în locul lor. Un copil s-a lovit și plânge, și atunci adulții îi vorbesc și îl învață exclamații, iar mai apoi propoziții. Ei îl învață pe copil un nou comportament pentru durere.

246. În ce sens sunt senzațiile mele *private*? Ei bine, numai eu pot cunoaște dacă am într-adevăr o durere; o altă persoană poate doar să presupună. Într-un fel acest lucru este fals, iar în alt fel, un nonsens. Dacă întrebuințăm cuvântul „a cunoaște" așa cum este folosit în mod normal (și cum altfel l-am putea folosi?), atunci alți oameni cunosc foarte adesea când am o durere. Da, dar nu cu aceeași certitudine cu care eu însumi cunosc asta! Nu se poate spune deloc despre mine (decât în glumă) că eu *cunosc* că am o durere. Ce anume se presupune că înseamnă asta, cu excepția, probabil, a faptului că eu *am* o durere?

253. Enunțul „Mă aștept la o pocnitură în orice moment" este o *expresie* a unei așteptări.

255. Tratarea unei probleme de către filosof este întocmai ca tratamentul unei boli.

261. Deci, când cineva face filosofie ajunge în final la punctul în care și-ar dori să emită un sunet nearticulat. Dar un astfel de sunet este o expresie doar dacă survine într-un anumit joc de limbaj, care ar trebui descris acum.

302. Dacă este să ne imaginăm durerea unei alte persoane după modelul propriei noastre dureri, acesta nu este un lucru ușor de făcut. Căci trebuie să îmi imaginez o durere pe care nu o simt, după modelul uneia pe care o simt.

308. Vorbim de evenimente și stări, lăsând nedecisă natura lor! Considerăm că vom ști cândva poate mai mult despre ele. Dar tocmai prin aceasta am adoptat deja un mod de a le aborda. Căci avem astfel un concept despre ele, adică despre un eveniment care urmează să fie cunoscut mai bine.

309. Care este scopul tău în filosofie? Să-i arăți muștei ieșirea pe unde poate să scape din sticla cu muște.

318. Atunci când vorbim, gândim sau chiar când scriem, adică așa cum facem de obicei, nu vom spune în general că gândim mai rapid decât scriem; într-adevăr gândirea pare aici *nedisociată* de expresie. Pe de altă parte, totuși este vorba de rapiditatea gândirii, de modul fulgerător în care gândirea traversează spiritul, ale cărui probleme se luminează dintr-o dată ș.a. În această privință suntem tentați să ne întrebăm: oare în gândirea fulgerătoare se produce același lucru ca în vorbirea nelipsită de gândire, cu toate că este accelerată la maxim? În așa fel încât în primul caz ceasornicăria se derulează în întregime dintr-o dată, iar în al doilea caz nu o face decât în mod sacadat, fiind împiedicată de cuvinte.

319. Eu pot să percep sau să înțeleg o gândire în totalitatea sa, în mod fulgerător, în sensul în care pot să o notez în puține cuvinte sau în câteva trăsături. Ce face din această notă o condensare a acestei gândiri?

325. Ceea ce oamenii iau drept justificare arată cum trăiesc și gândesc.

327. „Putem să gândim fără a vorbi?" și ce înseamnă *a gândi*? Dumneavoastră nu gândiți deci niciodată? Nu puteți să vă observați și să vedeți ce se petrece atunci? Trebuie să fie totuși

destul de simplu. Nu este nevoie să vă pregătiți ca pentru un fenomen astronomic, nici să faceți apoi o observație în grabă.

328. Ei bine, ce mai numim încă „a gândi"? În vederea cărei întrebuințări am învățat acest cuvânt? Când spun: am gândit, trebuie să am întotdeauna dreptate? Ce *gen* de eroare există aici? Există circumstanțe în care am întreba: ceea ce am făcut aici este realmente un gând, nu m-am înșelat? Atunci când cineva, în curentul gândurilor sale, ajunge să execute o măsurătoare, s-a întrerupt din gândire pentru a nu-și mai putea vorbi lui însuși, în timp ce măsoară?

329. Când gândesc vorbind, nu am în spirit „semnificații" mai multe decât expresiile de care mă servesc, ci limbajul însuși este vehiculul gândirii.

330. Gândirea este ea oare un fel de vorbire? Ne-ar plăcea să spunem că ea este cea care distinge ceea ce spunem reflectând, de ceea ce spunem fără a reflecta. și gândirea pare să fie un acompaniament al vorbirii. Un proces care probabil că însoțește și altceva, sau poate să se desfășoare pentru sine.

332. Fără îndoială, noi numim uneori „a gândi" faptul că un proces psihic însoțește fraza, dar nu numim „gândire" acest acompaniament.

335. Dacă deci am întreba: „Aveți gândul înainte de a fi avut expresia", ce ar trebui să se răspundă? Ca și întrebării: „În ce constă gândirea, așa cum există ea înaintea expresiei?".

343. Cuvintele prin care îmi exprim amintirea sunt reacțiile memoriei mele.

353. Problema relativă la modul și posibilitatea verificării unei propoziții nu este decât o formă particulară a problemei de a ști „cum înțelegeți aceasta". Răspunsul constituie o contribuție la gramatica propozițiilor.

371. Esența unui lucru este exprimată prin întrebuințarea gramaticală a cuvântului corespunzător.

373. Gramatica este aceea care ne spune ce gen de obiect este ceva.

428. „Gândirea, această natură stranie", dar ea nu ni se pare deloc stranie, atunci când gândim. Gândirea nu ni se pare misterioasă în timp ce noi gândim, ci numai atunci când spunem,

retrospectiv: cum este posibil aceasta? Cum este posibil ca gândirea să trateze despre acest obiect însuși. Ni se pare că prin ea am captat realitatea. Noi avem sentimentul de a fi captat prin ea realitatea.

429. Acordul, coincidența, armonia între gândire și realitate rezidă în faptul că atunci când spun din eroare că ceva ar fi *roșu*, nu este totuși tocmai *roșu*. și când vreau să explic cuiva cuvântul „roșu", în expresia „acest lucru nu este roșu", arăt ceva roșu.

441. Prin natură și printr-un anumit antrenament (...) suntem dispuși să dăm o expresie spontană dorințelor, în anumite circumstanțe.

464. Ceea ce vreau să indic este trecerea de la un non-sens neevident la un non-sens evident.

654. Greșeala noastră este de a căuta o explicație acolo unde trebuie să concepem faptele ca „fenomene originare". Acolo unde ar trebui să spunem: se joacă acest joc de limbaj.

664. În folosirea cuvintelor s-ar putea distinge „gramatica de suprafață" de „gramatica de adâncime"; (...) să comparăm gramatica de adâncime, să zicem, a cuvântului „a însemna", cu ceea ce ne-ar putea conduce să bănuim gramatica sa de suprafață. Nu este de mirare că ni se pare dificil să ne orientăm. (*Philosophical Investigations*, New York, The Macmillan Company, 1953).

* * *

PROLEGOMENE

Wittgenstein, în *Cercetări filosofice* și *Despre certitudine*, oferă o argumentare transcendentală pentru imposibilitatea unui limbaj privat și, respectiv, pentru posibilitatea cunoașterii. În *Prefața* sa din *Cercetări*, Wittgenstein ne avertizează că textul pe care îl pune la dispoziția cititorului nu are continuitatea și coerența pe care suntem îndreptățiți să le cerem de la o scriere filosofică: „Intenția mea a fost de la început să reunesc o serie de texte într-o carte despre a cărei formă mi-am făcut, în diferite perioade de

timp, reprezentări diferite. Esențial mi s-a părut, însă, ca aici gândurile să înainteze de la un obiect la altul într-o succesiune firească și neîntreruptă. După unele încercări neizbutite de a suda rezultatele mele într-un astfel de întreg, mi-am dat seama că aceasta nu-mi va reuși niciodată". Wittgenstein este de părere că n-ar putea scrie ceva mai bun decât observațiile filosofice (*philosophische Bemerkungen*), „întrucât gândurile mele paralizează de îndată ce încerc să le îndrept, împotriva tendinței lor naturale, într-o anume direcție. și aceasta ține, desigur, de natura cercetării" (*PI*, p. 9).

Wittgenstein abandonează metoda riguros sistematică a *Tractatus*-ului, adoptând o abordare porționată, concepută explicit să *nu* rezulte o teorie structurată; *Cercetări* are drept urmare o ciudată aparență nearticulată, contrastând vizibil cu arhitectonica austeră a *Tractatus*-ului. Dacă în *Tractatus,* Wittgenstein susținea că înțelesul unui cuvânt este obiectul pe care îl denotă, în *Cercetări* înțelesul unei expresii este *întrebuințarea* pe care i-o putem da, într-unul sau altul dintre variatele jocuri de limbaj ce alcătuiesc limbajul: „înțelesul unui cuvânt este întrebuințarea sa în limbaj" (*PI*, 43). *Antiesențialismul* coagulează filosofia lui Wittgenstein II. Esențialismul are drept echivalent viziunea potrivit căreia motivul pentru care considerăm un grup de lucruri distinctive ca fiind de același tip este acela că ele împart un set de caracteristici distincte care aparțin doar lor (de pildă, un „automobil" se poate defini drept „vehicul autopropulsat care poate fi utilizat pe stradă ori pe autostradă"). Wittgenstein se opune în special încercării esențialismului de a demonstra că trebuie să existe o singură modalitate prin care toate cazurile particulare cu sens ale limbii își dobândesc în final înțelesul, modalitate care explică (dă seama) de sensul întregii limbi.

Wittgenstein subliniază raportul logic tradițional între unu și multiplu; trebuie urmărită unicitatea logico-formală, întrucât ea există *in nuce* în multiplicitatea formelor lingvistice, a posibilităților de exprimare. O porțiune nedefinită și neformulată, care nu a intrat în tiparele rigide, stricte, limitate ale exigențelor formale, rămâne în jurul unui concept determinat, unei fraze exprimate. Wittgenstein se îndoiește că o determinare logică (de pildă, o frază) are un singur sens, întrucât un sens nedeterminat nu ar fi de fapt un sens, iar o

delimitare prost definită nu ar fi o delimitare. Wittgenstein nu renunță propriu-zis la idealul de claritate și ordine, atunci când afirmă că ordinea, claritatea trebuie să-și facă simțită prezența și în cea mai vagă frază. Misiunea filosofiei este de a aborda „vagul" care iradiază în jurul conceptelor și cuvintelor noastre, și de a urmări procesul de elucidare a acelui „nimb" care înconjoară actul gândirii. *Cercetări* se orientează, din perspectivă metodologică, în mod explicit către un discurs ce se referă nu la *phenomena*, ci la condițiile de posibilitate ale acestora. Wittgenstein împărtășește o poziție antiesențialistă, întrucât se distanțează critic, din punct de vedere ontologic, de ideea că lumea ar fi ordonată în clase perfect distincte de obiecte înaintea reprezentării ființei umane. Wittgenstein II ocolește dificultatea comunicării lingvistice, soluția sa presupunând trei planuri de dezvoltare: (a) ontologic, conturat în jurul concepției că lumea nu trebuie considerată ca fiind structurată anterior reprezentării umane, (b) semantic, centrat pe ideea de semnificație, și (c) legat de critica adusă teoriei carteziene despre minte și procese mentale. Dummett este nemulțumit că Wittgenstein II nu poate „furniza un *fundament* pentru o operă viitoare în filosofia limbajului sau în filosofie în general", întrucât nu a oferit o „teorie sistematică a înțelesului" și, în consecință, nimic pe care să construim. Însă Wittgentein însuși a considerat imposibilă o astfel de teorie, o dată ce și-a repudiat concepția anterioară potrivit căreia „înțelesurile propozițiilor noastre sunt date de condițiile care le fac în mod definitiv adevărate sau false", substituind-o cu aceea că „înțelesul trebuie explicat prin prisma a ceea ce este considerat ca *justificând* o rostire"[1]. Wittgenstein a scris filosofie spre a reliefa universalitatea și necesitatea din individual și contingent, ajungând să fie implicat în disputa dintre filosofie și poezie începută de Platon, și sfârșind prin a încerca stabilirea unor condiții onorabile în care filosofia s-ar preda poeziei[2]. Pentru Wittgenstein, solipsismul reprezintă o problemă filosofică demnă de luat în seamă, oferind o poziție denumită solipsism conceptual. Pe când un solipsist obișnuit neagă că există și alte minți (sau se îndoiește de acest lucru), solipsistul conceptual susține că existența acestora este de neconceput. Platon și Aristotel înclină spre varianta faptelor lingvistice din cauza presiunii socratice (și sofistice) care conducea

spre o perspectivă individualistă; Wittgenstein depășește această dispută, conformându-se parcă maximei euristice a lui Ramsey: „Atunci când două perspective alternative se înfruntă de secole fără ca una să-și fi impus dominația asupra celeilalte, soluția nu stă în nici una dintre perspectivele în dispută, ci într-o a treia posibilitate, la care încă nu s-a gândit nimeni și pe care o putem descoperi respingând ceva acceptat ca evident de ambii combatanți"[3].

Tractatus-ul ne spune că problemele filosofiei apar „deoarece logica limbajului nostru este greșit înțeleasă", însă, în *Cercetări*, Wittgenstein persiflează ideea că ar exista o astfel de logică de studiat, și subminează teoria sa anterioară că logica este „esența incomparabilă a limbajului", ceva „din cristalul cel mai pur", ceva ascuns, adânc și accesibil doar în urma unei filosofări asidue. Filosofia târzie nu studiază un subiect numit „limbaj" și nici nu oferă o teorie despre cum este posibil sensul, ea prezentând doar „lucruri care ne amintesc de un anumit scop" (*PI*, 127). Wittgenstein nu-și propune să explice posibilitatea și succesul comunicării lingvistice, întrucât filosofia nu furnizează explicații, în schimb intenționează să sublinieze că, în mare parte, problemele filosofice se datorează obișnuințelor pe care le are gândirea noastră, unor supoziții asimilate necritic, a unor analogii continuate prea departe, precum și a expunerii gândirii la un singur tip de exemple. Dificultatea comunicării lingvistice nu este totuși surmontată, ci este *dizolvată* prin semnalarea unei supoziții comune celor două abordări. La Wittgenstein, asemenea intenționaliștilor husserlieni sau hermeneuților, substratul structurilor profunde aparține domeniului *antejudicativ*, având caracterul unei intuiții raționale în sensul căreia comprehensiunea poate fi interpretată[4].

FILOSOFIA MENTALULUI ŞI REALITATEA SOCIALĂ

Cea mai mare contribuție, în a doua perioadă a activității sale, Wittgenstein a adus-o la constituirea filosfiei mentalului, prin explorarea rolului introspecției, al senzațiilor, intențiilor și credințelor în viața societății, căutând să „submineze" viziunea carteziană în care subiectul era doar spectator al lumii. Wittgenstein susține ideea că limbajul privat și „jocurile de limbaj"

domină activitățile de a ordona, a sfătui, a pretinde, a măsura, participând la alcătuirea „formelor de viață" prezente în sfera de preocupări a filosofiei limbajului, dar și a mentalului[5]. Wittgenstein abordează o chestiune subtilă, *a gândi gândirea*, fenomen intricat, complex și abstract, prin excelență filosofic. Finețea analizei ne duce la necesitatea sondării gândirii inexprimabile (pre-lingvistice), care nu mai puțin sesizează realitatea. Foarte convingător, Stroud a formulat o idee interesantă, potrivit căreia teoriile ratate despre semnificație (inclusiv cele atribuite eronat lui Wittgenstein) ar fi niște reacții subiective: „În opinia noastră, ar trebui identificate niște fapte a căror recunoaștere să nu presupună ca noi să vorbim și să înțelegem deja o limbă și niște reguli care să ne spună care sunt afirmațiile corecte în lumina acelor fapte. Propozițiile obișnuite, cotidiene, care ne indică sensul unei expresii particulare, nu ne sunt de folos. Ele se folosesc în principal de cuvinte care sunt deja „vii", care au deja un sens, așa încât par incapabile să explice corect cum anume ajung cuvintele să aibă semnificații, sau pur și simplu să fie înțelese"[6]. Filosofia din cea de-a doua perioadă este concepută ca o terapie a „eului", bolnav de tentația de a înlătura varietatea vieții mentale. Dacă în *Tractatus*, Wittgenstein plasa limbajul într-o relație statică și formală cu realul[7], în *Cercetări* și *Despre certitudine*, publicate postum, tratează variația activităților, a formelor de gândire și ale limbii, situându-le în contextul formelor de viață. Wittgenstein afirmă că analogiile și aforismele contribuie la rezolvarea vechilor probleme ale cunoașterii, în modalități diferite de orientarea tradițională convențional-formală și lineară, ce caută generalitatea adevărurilor[8]. Spre deosebire de cunoașterea celorlalți, observă Wittgenstein, cunoașterea de sine nu reprezintă o achiziție cognitivă. Însă pot exista modalități mai puțin drastice de tratarea a asimetriei, în cadrul unui punct de vedere al persoanei a treia, privitor în esență la termenii mentali. Wittgenstein introduce termenul de „criteriu", spre a exprima faptul că legătura nu constă doar în faptul că un gen sau altul de comportament este produs de un gen sau altul de stare mentală. Mai degrabă avem o conexiune conceptuală; circumstanțele comportamentale sunt practic „criterii", nu simple efecte sau „simptome" ale mentalului.

De-ar fi doar o conexiune contingentă, ar persista îngrijorarea sceptică referitoare la faptul că, după cum se știe, comportamentul observat la ceilalți ar putea fi o amăgire susținută de evidențe, care nu reflectă ceva mental (asemenea, printr-o iluzie senzorială de mari proporții, am putea crede, în mod eronat, că există o lume exterioară). Exteriorizările reprezintă cheia de boltă a noii filosofii a minții, fondată pe respingerea ideii carteziene că o persoană, identificând obiecte interioare și descriindu-le, face cunoscute conținuturile minții sale. Exteriorizarea unei intenții, afirmă Wittgenstein, nu se bazează pe un fel de autoexaminare (în analogie cu investigarea lumii din jurul nostru), fiind posibilă de eroare doar în cazuri limită; uneori, este o expresie artificială a intenției, înlocuind-o pe cea naturală (un pumn ridicat, de pildă). Existența semnificației depinde de posibilitatea verificării ei publice (ceea ce nu poate fi verificat se dovedește fără sens). Însă chiar procesul mental individual este neverificabil, astfel că limbajul despre el nu se poate baza pe criterii publice, ca atare procesele mentale private sunt irelevante ca semnificație. Abordarea wittgensteiniană pune la îndoială posibilitatea unei priviri înăuntru, alegând fenomene mentale ce nu sunt accesibile din perspectiva persoanei a treia. Într-o versiune a argumentului se vorbește despre o tensiune între Teza noastră a caracterului privat și cea a accesului privilegiat; potrivit celei din urmă, conștientizarea introspectivă nu poate greși. Caracterul special al concepției lui Wittgenstein asupra mentalului este dat de faptul că teoria pe care se bazează inferențele este în mod necesar o teorie a simțului comun, nu una științifică. Ideea unei conexiuni inferențiale, dar și criteriale, indică o teorie mediatoare care, ca și teoria obiectelor obișnuite din jurul nostru, este puternic internalizată în gândirea noastră obișnuită, neștiințifică, despre mintea celorlalți. Iată alternativa pe care Wittgenstein o propune: termenii mentali își capătă înțelesul datorită unei conexiuni ce are loc între ei și comportamente observabile în mod public ale agenților ce dețin stări mentale, accentul mutându-se pe o concepție a persoanei a treia. Wittgenstein neagă că relatările unor stări precum durerea, făcute la persoana întâi, ar fi unele veritabile. Aserțiunile de forma „știu că am o durere" nu reprezintă, după

Wittgenstein, pretenții de cunoaștere bine formate. Aserțiunea „Eu am o durere" este mai degrabă o expresie a durerii pe care o simt, deși mai educată decât un țipăt sau o grimasă.

Sub influența lui Wittgenstein, ca o prelungire a pragmatismului semantic, Brandon are drept țintă explicarea originii și caracterului determinant al conceptelor empirice prin intermediul noțiunii de recunoaștere reciprocă. În acest mod, Brandon derivă normativitatea judecăților și acțiunilor noastre din sistemul mutual de obligații și responsabilități asumat atunci când delegăm comunității funcția de administrare a conținutului conceptelor empirice folosite (și nu din eul aperceptiv ca autor al sintezei reprezentărilor)[9]. McDowell notează că Wittgenstein nu s-a gândit vreodată că și comportamentul celorlalți este cunoscut mai bine decât stările lor mentale, ci a văzut „ființele umane" ca fiind simple (comportamentul și viața lor mentală sunt unificate), în mai mare măsură decât au fost considerate potrivit interpretării tradiționale a viziunii sale despre „criterii". Posibilitatea dezmințirii criteriilor viciază caracterul non-inferențial al acestora, o dată ce ideea că o atribuire bazată pe satisfacerea criteriilor s-ar putea dovedi greșită sugerează existența unei rupturi logice între comportament și starea mentală[10]. Wittgenstein observă că dacă Prezumția este luată în serios, sensul expresiilor 'minte' și 'stări mentale', transmis celorlalți prin intermediul argumentului, nu va fi același cu cel definit pentru cazul propriei persoane. Indiferent ce anume le conferă înțeles în cadrul propriei persoane, e ceva care, *ex hypothesi,* nu este disponibil atunci când acești termeni sunt aplicați celorlalți. Astfel, argumentul nu atinge problema ridicată de Prezumție, nefiind clar dacă e posibil acest lucru, deoarece dacă stările ce conferă înțeles sunt logic private, nimic nu ar putea acoperi ruptura ce dă naștere problemei.

Filosofia din *Cercetări* este concepută ca o „expresie a tensiunii între opoziția față de supremația științei (antipozitivism) și naturalismul lingvistic (pozitivism subtil). Remarcile filosofice evită deliberat forma sistematică, pentru a ne oferi un album: fulgurații risipite, sibiline și derutante, al căror arierfond obscur, extrem de complex, le salvează de la aparenta banalitate, le dă o profunzime". Nașterea problemelor filosofice ar avea loc „în

momentele și în zonele de concediu sau de sărbătoare ale limbajului, în perspectiva unei viziuni esențialiste ori obiectiviste care uită că jocurile de limbaj fac parte dintr-o activitate sau dintr-o formă de viață, aparțin „istoriei noastre naturale" și că, în consecință, semnificația unui cuvânt este în cele mai multe cazuri uzajul său în limbaj"[11]. Profunzimea și subtilitatea filosofică nu sunt uneori epuizate prin mijloacele cele mai clare și mai elaborate; abordarea problemelor și dezvăluirea dificultăților, chiar a obscurităților implicate, pledează (nu infirmă) pentru caracterizarea de „clasic" ce i se poate atribui. *Cercetări* conturează un anume stil de lucru: „remarcile filosofice ale acestei cărți sunt în același timp o mulțime de schițe de peisaj", care oferă privitorului „un tablou al peisajului", lucrarea în sine fiind „doar un album"[12]. Stegmüller crede că deși „conține numai propoziții din limbajul obișnuit" și nici o „expresie tehnică", *Cercetări* este „o capodoperă a prozei germane", rămânând „una dintre cele mai grele lucrări din istoria filosofiei"[13]. Ordinea posibilităților, dominantă asupra „actului de cristal al gândirii", îndreptată spre concret încă din *Tractatus*, devine doar o *exigență*, nu rezultatul unei investigații, familia de structuri substituind unitatea formală[14]. Wittgenstein distinge între a avea o îndoială și a imagina o îndoială (*PI*, 84). Nu orice îndoială imaginată este rezonabilă, spre exemplu aceea a unui om care în permanență, înainte de a deschide ușa casei, se îndoiește că dincolo de ea ar mai fi un teren ferm sau dacă nu cumva s-a căscat un abis. Caracterul rațional al îndoielii depinde de circumstanțe (*PI*, 213), ca și sfârșitul ei și al lanțului de explicații cerut. Nevoia de explicație se leagă de un anume subiect de dubiu, ori când, fără aceasta, se naște o neînțelegere (*PI*, 87). Problemele filosofice sunt puse pe seama „neînțelegerilor" (*Missverständnisse*) și „aporiilor" (*Verwirungen*) datorate limbajului. Wittgenstein vorbește de „întreruperea filosofării" prin „descoperiri autentice"; la nivelul gramaticii lingvistice se află prima sursă de „neînțelegeri", ignorându-se de pildă că aceeași expresie are, în contexte diferite, înțelesuri inconfundabile, ori conferindu-se conținut substanțial unor expresii care au înțeles numai în anumite contexte, deși e vorba doar de indicarea unei acțiuni.

Wittgenstein nu ne previne împotriva încercărilor de a traduce intraductibilul, ci împotriva „nefericitului obicei filosofic" de a crede că limbaje diferite întrupează sisteme incompatibile de reguli, recomandând „construcțiile de poteci", care urmează să stabilească o legătură directă între „arhipelag" și continent. „Aceste poteci nu vor lua forma manualelor de traducere, ci mai degrabă a unui *know-how* cosmopolitan, a cărui dobândire ne oferă posibilitatea de a pendula între sectoarele propriei noastre culturi și istorii, de exemplu, între Aristotel și Freud, între jocul de limbaj al divinizării și cel al comerțului, între idiomul lui Holbein și al lui Matisse"[15]. Wright crede că ar fi în zadar „să cercetăm scrierile lui Wittgenstein pentru vreo sugestie pozitivă concretă în legătură cu întrebarea constitutivă (de tipul: „Cum poate o regulă să-mi arate ce trebuie să fac în *acest* punct?" (*PI*, 198), n. tr.). Concepția sa târzie despre filosofie este, într-adevăr, condiționată de o neîncredere în asemenea întrebări constitutive". Suspiciunile lui Wittgenstein îl neliniștesc totuși pe autorul citat: „Este posibil ca viziunea „oficială" să fie corect lămuritoare. Dar mi se pare că există un precept metodologic important care spune să nu disperăm în a da prea repede răspuns întrebărilor constitutive; dacă realizările analizei în filosofie par adesea insuficiente, acest fapt se datorează dificultății și nu imposibilității sarcinii"[16]. Modificarea concepției despre limbaj, accentuându-se latura sa pragmatică, pune în unitate studiul limbajului cu viața și comunicarea, orientare cu influență decisivă în filosofia limbajului comun. Totodată, filosofia nu mai este „activitate" (de „clarificare a gândurilor"), dizolvându-se într-un pluralism metodologic pragmatic, potrivit principiului: „nu există o metodă a filosofiei, însă există efectiv metode asemănătoare diferitelor terapii" (*PI*, p. 347). Ceea ce se așteaptă este dezvăluirea unor sensuri ascunse și totodată ultime, iar ceea ce oferă Wittgenstein sunt doar tentative de clarificare a naturii și domeniului de aplicare al conceptelor noastre. „Deoarece totul stă deschis privirilor noastre, nu este nimic de explicat. Căci ceea ce este ascuns nu ne interesează. Am putea numi 'filosofie' și ceea ce este posibil înaintea tuturor noilor descoperiri și invenții"(*PI*, p. 70). După Wittgenstein „știu că am o durere" este fie o afirmație prin care vreau să scot în evidență că

am o durere (ori să glumesc), fie un nonsens al filosofilor. Nu putem avea o cunoaștere lăuntrică a felului cum stau lucrurile cu noi prin intermediul unei facultăți a „introspecției". Însă putem spune ce simțim, așa cum putem spune ce intenționăm, gândim sau percepem. Exteriorizarea „Am o durere" este o expresie a durerii, o extindere educată și o înlocuire parțială a unui geamăt.

În *Caietul albastru*, Wittgenstein demonstrează că definițiile ostensive pot avea efecte durabile, indiferent de felul în care sunt interpretate filosofic: „Dacă, bunăoară, la întrebarea „De ce ai pictat tocmai așa această culoare când ți-am spus să pictezi o pată roșie?", dai răspunsul „Mi s-a arătat o mostră din această culoare și totodată s-a rostit cuvântul *roșu*; iar, ca urmare, când aud acum cuvântul *roșu*, această culoare îmi vine totdeauna în minte", atunci ceea ce ai indicat este o cauză a acțiunii tale și nu un temei"[17]. Dacă s-ar putea trasa granițe unui concept, acestea ar fi superflue în situația în care nu ar răspunde unor interese practice, particulare ale oamenilor (*PI*, 69), aceștia respingând astfel de delimitări stricte (care nu le-ar fi de vreun folos). De aici rezultă că definițiile date de filosofi nu sunt universale, așa cum aceștia pretindeau, că ele nu fixează aplicarea expresiilor definite în orice circumstanță posibilă. Noua orientare a lui Wittgenstein conturează preștiințificului o nouă semnificație, eliberându-se de închiderea specifică scientismului, de formularea sa logico-matematică (caracteristică „atomismului logic"), oarecum incapabil de a asimila specificul limbilor naturale, cercetările lui Wittgenstein asociindu-se cu cele ale teoriei „actelor de vorbire" (*speech acts*). Semnificația apare în funcție de tipul intenției mele, de raportarea mea la „obiecte", de aici necesitatea „reintegrării analizelor formale și structurale în fenomenologie"[18]. După *Tractatus*, Wittgenstein relativizează condițiile posibilității experienței la situații determinate, menținând însă interesul pentru analiza condițiilor ce fac posibilă experiența. Wittgenstein deosebește enunțurile în mod necesar adevărate, gramaticale (opusul acestora fiind fără sens), care exprimă distincții categoriale (proprii unor jocuri de limbaj, adică unor limbi simple, primitive, corespunzătoare anumitor forme de viață și de activitate – sunt relative) ce apar drept condiții preliminare ale cunoașterii, de

enunțurile contingente (opusul unui enunț contingent poate fi adevărat). O explicație nesusținută de alta apare ca imperfectă, lacunară; adoptând strategia clasică și având înainte idealul exactitudinii, putem cere la nesfârșit explicații, de pildă ce ar însemna o explicație exactă a unui termen. Practic, „o explicație sigură nu e posibilă decât în momentul în care ne îndoim de tot ce ne *putem* îndoi și suprimăm atunci toate aceste îndoieli" (*PI*, 87).

C. Wright evidențiază radicalismul posibilității ca adevărul să depășească asertabilitatea: „Cum se poate ca o propoziție să nu fie sesizată ca adevărată dacă regula inclusă în conținutul ei (condiția pe care realitatea trebuie să o satisfacă pentru a-i conferi adevărul) poate fi concepută ca fiind, ca să spun așa, o extensie a ei în zone în care noi nu o putem urmări, stabilind astfel, fără nici o contribuție din partea noastră sau a firii noastre impresionabile, că o anumită stare de lucruri îi corespunde?"[19]. Adevărurile necesare, precum cele ale matematicii și logicii, nu depind, pentru adevărul lor, de fapte privind natura umană; ceea ce depinde de acestea este că noi înțelegem și suntem în posesia conceptelor cerute de disputele referitoare la faptul că ceva este sau nu adevărat ori dovedit a surveni chiar parțial în cadrul matematicii și logicii. Dacă acordul sau dezacordul privind adevărul (falsitatea) unei formulări este posibil, prin formulare trebuie să înțelegem același lucru (convenția utilizării determină acest rezultat). Faptul că doi oameni sunt în dezacord cu privire la adevărul formulării „*x* este *F*", de pildă, presupune că sensul lui „*F*" este același pentru amândoi, identitatea sensului fiind stabilită de modul în care cei doi oameni îl folosesc (aplică) pe „*F*" în contexte concrete. Dezacordul referitor la adevărul (falsitatea) formulării „*x* este roșu" presupune acordul cu privire la ce înțelegem prin „roșu". Wittgenstein vorbește despre „corespondența între concepte și faptele generale ale naturii", care par a trasa căile general umane de a reacționa la acestea (*PI*, p. 230); în discordanță cu accentul pus anterior pe natura ultimă a jocurilor de limbaj și a formelor de viață, unde totul trebuia înțeles prin raportare la contextul social (variabil în mod radical). Este însă acest context social determinat de ceva mai fundamental? Afirmând că ceea ce trebuie acceptat ca dat este forma de viață (*PI*, p. 226), Wittgenstein deschide calea spre relativism, în special când

„formele de viață" indică diverse instituții sociale. „Formele de viață" par uneori a fi născute de natura umană; existența lor nu se datorează contextului social, ci prin referirea pe care o fac la „istoria naturală a existențelor umane" (*PI*, 415). Ce spune Wittgenstein despre durere, spre exemplu, se leagă de caracteristicile generale ale comportamentului uman mai degrabă, decât de faptele particulare ale instituțiilor sociale. Când Wittgenstein spune „formele de viață reprezintă, s-ar putea spune, ceea ce trebuie acceptat, sau datul" (*PI*, p. 226), el nu propune un „dat" în sensul tradițional, adică ceva în termenii căruia trebuie să încercăm să explicăm filosofic orice altceva. Cercetarea atentă și detaliată a formelor noastre de viață nu ne poate face însă să scăpăm de convingerea că există ceva ce trebuie explicat, privitor la modul în care acestea ne permit să vorbim despre acele lucruri exterioare lor[20]. Poziția esențialistă criticată de Wittgenstein este aceea potrivit căreia ne referim la o clasă de lucruri cu o anumită expresie în virtutea faptului că toți membrii clasei au o trăsătură comună proprie numai lor, o esență ce face să fim îndreptățiți în a le desemna unul și același nume. Lucrurile astfel denumite nu au, crede Wittgenstein, în mod necesar ceva în comun, și deseori nici în mod accidental, relațiile dintre ele fiind mai curând de tipul celor dintre fibrele unui fir de lână.

TEORIA „JOCURILOR DE LIMBAJ"

Wittgenstein vorbește de diverse jocuri de limbaj ca „sisteme de comunicare"; ideea de *comprehensiune* și raporturile acesteia cu limbajul se rezolvă în sensul multiplicității. Există numeroase și variate moduri de comprehensiune (nu doar unul singur), câte jocuri de limbaj se pot alcătui. Aceste varietăți sub nici o formă nu aparțin limbajului conceput ca un tot[21]. Descrierile jocurilor de limbaj sunt „așa de captivante, noi și subtile în expunerea lor detaliată, așa de îndrăznețe în felul lor de a adera deschis la inadmisibil, așa de pătrunse de seriozitate și ardoare intelectuală și, în cele din urmă, de o atracție estetică așa de considerabilă, încât e greu să vezi prin ele sau în jurul lor. Ele

fascinează pe filosof în același fel în care Wittgenstein a susținut că filosofii sunt fascinați de formele limbajului obișnuit, și împotriva unei atari fascinări sunt necesare măsuri determinate"[22]. Wittgenstein concepe competența lingvistică drept o capacitate de a ne înțelege cu alți jucători ai unui joc-de-limbaj, un joc fără arbitri, nu ca fiind o problemă de stăpânire a regulilor. De aici observația lui Fish că încercările de a institui „reguli" sau „criterii" au drept rezultat tentative de a ipostazia și eterniza o practică trecută sau prezentă, acea practică fiind dificil de transformat (înlocuit) treptat cu o alta, diferită[23]. Ceea ce *constituie* o regulă este folosirea comună a ei de către noi; urmarea regulilor este o practică generală stabilită prin înțelegere, obicei și antrenament. Așadar, regulile ne coordonează într-adevăr și ne oferă măsuri pentru corectitudine, însă nu sunt independente de noi și nu constituie prin urmare un standard coercitiv impus din afara practicilor noastre de urmare a regulilor în sine.

Nu toate jocurile constituie un divertisment, în sensul de a fi jucate de plăcere: deși sunt decise prin pricepere și noroc, pasiențele nu prea par concursuri; jocurile copiilor nu respectă tot timpul reguli stricte; jocul actoricesc nu e nevoie să fie stabilit. Wittgenstein conchide că nu există ceva comun tuturor jocurilor, ci doar „o rețea complicată de similarități" care „se suprapun și se întretaie", în același fel ca asemănările dintre oamenii care aparțin aceleiași familii. Studiind teza asemănărilor de familie, Hazard se ocupă de analiza conceptului de timp și, prin aplicarea regulilor semantice wittgensteiniene, descoperă 157 de sensuri ale cuvântului „timp" în limbajul curent și în limbajul științific (în engleză), 25 de accepții în citate poetice clasice în alte limbi, din literatura universală, și, tot aici, 7 în proverbe și apoftegme despre timp[24]. În opoziție cu teoria calculului, urmarea regulilor nu este o activitate mentală interioară (ceva ascuns), ci o chestiune publică: atunci când cineva vede un indicator și urmează direcția cerută de acesta, el nu se supune interior unei reguli, ci se poartă în acord cu ea: faptul că merge în direcția indicată *reprezintă* pur și simplu respectarea de către el a unei reguli relevante. Termenului de „gramatică" i se acordă o accepție neobișnuită, aceasta fiind, la Wittgenstein, o categorie care centralizează și generalizează

totalitatea regulilor de întrebuințare a cuvintelor, în cadrul jocurilor de limbaj. Pe lângă o gramatică de suprafață (*Oberflächengrammatik*), legată de formele de exprimare, există și o gramatică profundă (*Tiefengrammatik*), ce are drept esență *intersubiectivitatea* (și nu subiectivitatea), al cărei scop este acela de a analiza vagul, polisemia, plurivalența și interferențele semantice curente din limbajul natural. Pentru Wittgenstein, gramatica profundă constă într-o „reflecție imanentă asupra întrebuințării limbajului"[25]. Wittgenstein se îndoiește asupra stringenței logice impuse de determinarea conceptelor, și ancorează, în profunzimile structurilor antejudicative, aspectele nedeslușite, neconturate încă, ale palierelor care impun o analiză pe verticală a relațiilor dintre gândire și limbaj, și care se transpun în *jocurile de limbaj*, filosoful austriac întrebându-se dacă nu cumva acestea sunt „semne mai fidele ale realului". Teza limbajului *ideal* ca finalitate a *analizei*, din perioada *Tractatus*, analiză care trebuia să găsească o structură logică pură în limbajul natural, descriind simultan natura adevărată a faptelor, a lumii, a fost abandonată în favoarea devoalării jocurilor de limbaj.

Explicarea raționalității și a autorității epistemice prin referința la ceea ce societatea ne lasă să spunem este, observă Rorty, „esența a ceea ce numesc «behaviorism epistemologic», o atitudine comună atât lui Dewey, cât și lui Wittgenstein. Acest tip de behaviorism poate fi văzut ca o formă de holism care nu solicită nici un fel de suport metafizic idealist. Behaviorismul susține că, dacă înțelegem regulile unui joc de limbaj, înțelegem tot ceea ce este de înțeles cu privire la felul în care funcționează acel joc de limbaj"[26]. Regulile „jocurilor de limbaj" alcătuiesc o gramatică mai profundă decât gramatica lingvistică, care nu atinge vreodată nemijlocirea acesteia și, prin urmare, nu apare pe planul construcțiilor lingvistice, fiind însă presupusă de exprimările lingvistice în calitate de gramatică a interacțiunilor dintre cei ce utilizează limba. Pentru filosof, „meditațiile gramaticale" presupun reflecții asupra unor exemple de „jocuri de limbaj", fiecare înțelegându-se pe sine pe baza unei ordini existente, caracterizabilă drept *structură antejudicativă de comunicare*. False analogii de limbaj, care pot împiedica interpretarea realității într-

un sens deplin, se creează uneori din pricina obiceiurilor pe care se sprijină comunicarea. Prin urmare, apare necesară descifrarea unor trepte și etape în procesul de deslușire și de ordonare a acestui fundal ce se impune a fi explorat. „Din când în când, Wittgenstein este acuzat de proscrierea „jocurilor de limbaj filosofice", chiar pe temeiul pretextului că ele sunt filosofice, „metafizice în sens peiorativ", și deci oarecum prea îndepărtate de schimbul lingvistic comun. Aici, lui Wittgenstein i se reproșează o prejudecată antifilosofică ce dezvăluie o sarcină simplă a limbajului obișnuit, aceea de standard de situare a discursului plin de înțeles"[27]. Deși lumea și limbajul nu împărtășesc aceeași structură, ele nu sunt independente, fiind considerate nu două entități separate, ci un întreg. În *Cercetări*, Wittgenstein nu mai este preocupat de ceea ce numea „lume" în *Tractatus*, adică totalitatea faptelor. *Forma de viață* înlocuiește *lumea*, iar jocurile de limbaj sunt concrescute în forma de viață. Putnam este convins că Wittgenstein nu e relativist, și dă următoarea explicație: „A spune că un lucru este adevărat într-un joc de limbaj înseamnă să ieși în afara acelui joc de limbaj și să faci un comentariu; nu asta înseamnă să joci un joc de limbaj. Indiferent ce anume ne face să dorim să înlocuim mutările de tipul „este adevărat", „este rezonabil" sau „este garantat" cu „este adevărat în jocul meu de limbaj", sau „este rezonabil în jocul meu de limbaj", sau „este garantat în jocul meu de limbaj" (sau ne face să ne dorim acest lucru atunci când observăm că nici chiar jocul de limbaj nu se întemeiază pe Rațiune), este un lucru care ne face să ne *distanțăm* de propriul nostru joc de limbaj". De parcă „recunoașterea faptului că jocul nostru de limbaj nu are o justificare transcendentală ne-ar face să dorim să manevrăm că mănuși acest joc, sau să-l mânuim din perspectiva unui metalimbaj. Dar cu ce ar fi mai sigur acest metalimbaj?"[28].

Se poate vorbi de un caracter hermeneutic al reflecției lingvistice wittgensteiniene, care se arată „în distingerea limbii naturale ca bază și orizont al oricărei înțelegeri a *sensului* și *semnificației*; (...) hermeneutica „jocurilor de limbaj" din *Cercetări* desfășoară cea mai radicală, până acum, critică a reprezentărilor tradiționale despre *esența* limbii și a funcțiilor ei; în centrul acestei critici se află și teoria tabloului, dezvoltată în

Tractatus"[29]. Izomorfismul strict din *Tractatus* se disipează în înlănțuirile „familiilor de structuri" transpuse în „jocurile de limbaj" (care exprimă relații bazate pe analogii). *Gramatica profundă* constituie fondul *semantic*, actul de căutare a expresiilor, străduința de a trece de la gândirea „interioară și tăcută" (Platon), la accepțiile intersubiective, la momentul *comunicării* și nuanțării numeroaselor înțelesuri posibile ale cuvintelor. „Wittgenstein trece de la perspectiva ontologică unitară din *Tractatus* (limba, în fondul său, ne arată, prin gramatica sa, structura limbii, care este *logicul*), la o *multiplicitate deschisă* de mijloace de comunicare", discursul logic fiind considerat un joc de limbaj, „ale cărui reguli se schimbă de la o perspectivă la alta. Gramatica profundă, care este o gramatică filosofică este legată de această dată de o reflexie imanentă asupra *folosirii limbajului*"[30]. Teoria jocurilor de limbaj se leagă de aspectul fundamental, de structurile profunde ce aparțin domeniului antejudicativ; certitudinea cunoașterii nu poate fi absolută, întrucât există o regiune indeterminată (vagă) unde, într-un mod indefinit încă, se întrepătrund judecata și antejudecata. Diferențele culturale sunt un fapt și orice teorie în științele sociale trebuie să țină cont de ele, însă este discutabil dacă diferențele pot fi explicate sau nu, iar calea cea mai rapidă ar fi să le acceptăm ca fundamentale (fiecare societate trebuie înțeleasă în propriul său context). Wittgenstein crede că nu trebuie să căutăm explicații, ci doar să spunem că „acest joc de limbaj este jucat" (*PI*, p. 654).

În *Caietul brun*, Wittgenstein folosise noțiunea de „jocuri de limbaj" spre a se referi la un fragment simplificat al limbajului, a cărui inspectare ne spune ceva anume despre natura limbajului; în *Cercetări*, această etichetă poartă o semnificație mai generală, referindu-se la oricare dintre multele și diversele activități de folosire a limbajului în care ne angajăm. Wittgenstein imaginează *jocuri de limbaj* și *forme de viață* în care distincții categoriale familiare sunt suprimate și înlocuite cu altele, retrasându-se astfel distincția dintre enunțurile cu sens și enunțurile lipsite de sens. Conceptele și distincțiile fundamentale ale tradiției filosofice transcendentale sunt relativizate la jocurile de limbaj și la formele de viață în cadrul cărora iau naștere și se dezvoltă aceste jocuri. Contextul traduce stratul profund al relațiilor dintre gândire și limbaj; există doar variate jocuri de limbaj cu asemănări între ele, și

nu un proces sau o esență adâncă a limbajului (comună tuturor jocurilor de limbaj). Profunzimile înțelegerii trebuie sondate, ale *comprehensiunii* trăsăturilor reale, prezente ale limbajului și gândirii, trebuind să fie aduse la suprafață prin reflectarea asupra lor, arătând comportamentul acestora atunci când nu ne îndreptăm gândul către ele[31]. Urmarea de reguli este o practică habituală, una în care suntem antrenați ca membri ai comunității noastre lingvistice, aspect prezentat explicit în *Caietul brun*: „Copilul învață acest limbaj de la adulți, fiind antrenat în folosirea lui. Întrebuințez cuvântul „antrenat" într-un mod strict analog cu cel în care vorbim despre un animal ca fiind antrenat să facă anumite lucruri"[32].

REGULĂ ȘI ÎNTREBUINȚARE

Regulile sunt produse în societate și constituie evident societatea, conferindu-i identitate; diferite reguli și instituții prin definiție produc societăți diferite. Wittgenstein repudiază fundamentele epistemologice, doar investigația sociologică reușind să arunce o lumină asupra naturii societății, descriind practicile și regulile acesteia. Urmarea-de-reguli reclamă ca agentul să identifice ceva care îi prescrie cum să acționeze într-un număr indefinit de mare și de variat de situații, adică o regulă, încercând ulterior să rămână fidel prescripțiilor regulii respective. Ce fel de lucru ar putea însă îndeplini această funcție prescriptivă cu aplicare nelimitată, dintre elementele la care o minte omenească poate avea succes? Urmarea-de-reguli trebuie să rezolve această dificultate[33]. Sloganurile „pur și simplu asta fac" și „urmez regula orbește" nu respectă totuși intențiile lui Wittgenstein, întrucât sugerează că punctul de vedere ultim și corect despre ceea ce se întâmplă când fac, spre exemplu, o adunare este că formulez răspunsuri care îmi în minte în mod natural, pe care nu se poate să nu le dau în acele circumstanțe. Ies în afara ideilor mele aritmetice dacă gândesc acest lucru, într-un mod care le-ar contrazice. Judecata mea finală nu este gândul că „pur și simplu asta fac", ci este cea aritmetică. De fapt, Wittgenstein afirmă doar că este *înclinat* să spună „pur și simplu asta fac", însă se oprește brusc înainte de a rosti aceste cuvinte[34]. Observațiile formulate de

Wittgenstein cu privire la reguli arată că indiferent câte detalii contextuale s-ar adăuga (aici incluzând și practicile comunității), gândirea nu se poate identifica cu așternerea semnelor pe hârtie, cu emiterea de zgomote, cu manevrarea obiectelor sau cu imaginile pe care le ai în minte.

Wittgenstein a fost impresionat profund de restricțiile Cercului de la Viena privind importanța verificabilității. Deși renunță la încrederea absolută în experiență ca sursă de cunoaștere, Wittgenstein subliniază importanța controlului public asupra aplicării regulilor, izvorând din teoria verificării semnificației. Căutând „criterii de corectitudine", Wittgenstein descoperă că nu putem avea o regulă privată pentru utilizarea cuvântului. Între o regulă pe care ne-am însușit-o și una pe care doar am crezut că ne-am însușit-o (dar nu a fost așa) nu există deosebire. Regulile limbajului privat sunt doar *impresii* de reguli (*PI*, 258–259). Wittgenstein extinde observația la *toate* conceptele și la modurile lor de folosire. Wittgenstein încearcă definirea unor concepte precum: ordine, regulă, regularitate, sau a unor expresii ca: „și așa mai departe", „și așa mai departe la infinit" (*PI*, 208), analiza determinând concluzia că înțelesul curent al acestor concepte și expresii este disociat de un alt înțeles, care „desemnează ceea ce este dincolo" de aceste exemple. Wittgenstein răspunde, în manieră humeană, că puntea peste prăpastia dintre o regulă și aplicarea ei este *obișnuința*, și nu o conexiune necesară (*PI*, 198–199). A asculta de o regulă e asemănător cu a juca o partidă de șah, fiind o practică a cărei tehnică o stăpânim așa cum știm să jucăm șah când cunoaștem regulile jocului. Idealul explicației, care să înlăture orice posibilă îndoială privind aplicarea lor, este însă irealizabil. Verificăm corectitudinea aplicării regulilor de către noi determinând ce spun ele; standardele de corectitudine cerute de reguli apar prin urmare ca fiind externe observării lor de către noi, întrucât nu sunt dependente de activitatea noastră de a le aplica pentru ceea ce ele determină drept corect. Cunoașterea vine ca rezultat al activităților guvernate de reguli (publice sau sociale), nu se desprinde din experiențele atomare ale indivizilor. Un joc de crichet nu poate fi înțeles în termeni de intenții private și jucători individuali (ceea ce fac aceștia capătă sens după regulile jocului la care participă, așa că,

dacă nu urmează niște reguli precise, ei doar lovesc mingea cu un băț). Nu se poate vorbi de norme, dacă nu există distincția între a face ceva și a ține cont de o regulă în acest act. Wittgenstein folosește analogia cu jocurile, arătând că, de pildă, un grup de copii nu joacă crichet dacă fiecare are regulile lui personale. Cineva care se hotărăște să joace „lovește și fugi", refuzând însă să fugă când a lovit mingea, nu poate spune că procedează astfel întrucât a schimbat regula în acea clipă (dacă joacă în mod arbitrar, nu mai există vreo deosebire între faptul că el ar avea sau nu o regulă). Regulile sunt de natură publică, așa că nu s-ar face distincție între faptul că a schimbat regula fără a spune cuiva și faptul că ar fi uitat să o respecte. Urmarea-de-reguli este o activitate intenționată, care poate fi presupusă în folosirea cuvintelor, mutarea pieselor de șah sau în gândirea rațională. Prin această activitate, te conformezi sau încerci să te conformezi, deliberat, regulilor relevante ale unor asemenea domenii. Probleme urmării-de-reguli este de a explica cum este posibil un demers de acest gen[35].

Până la urmă, nu regulile determină sensul cuvintelor, ci întrebuințarea cuvintelor determină regulile pentru utilizarea pe care am putea-o formula; simpla folosire a cuvintelor în cadrul limbii precede regulile de utilizare. Faptul că o anumită regulă poate fi „interpretată" (prin substituție) într-un chip anume depinde oarecum de existența unei modalități particulare, naturale, asupra căreia s-a convenit înainte de a avansa pe aceeași cale, posibil în urma unui gen de răspuns natural la antrenamentul la care au fost supuși oamenii. Afirmația „respect orbește regula" poate fi înțeleasă astfel: s-ar putea spune că, dacă eu cred că ceea ce fac este un lucru de la care nu mă pot abține, atunci nu urmez regula *adunării* chiar orbește. A face asta ar însemna atunci să trag concluzia autorizată de regulă, fără altă explicație decât că acesta este răspunsul corect. Wittgenstein respinge ideea empiristă că înțelesul se întemeiază pe experiența senzorială, de aici rezultând două teze: (a) înțelesul cuvintelor nu se predă prin stabilirea unei asociații, în mintea celui care învață, între cuvânt și experiența vreunui obiect sau a unei situații, și (b) atașarea de către noi a înțelesului la o expresie în diferite situații ale întrebuințării ei nu constă în a avea aceeași experiență, sau a trece de fiecare dată prin

același proces mental. Ideea existenței a ceva de felul unui limbaj privat este manifestarea unui angajament tacit față de ceea ce Wittgenstein a numit „imaginea augustiniană a limbajului", preteoretică, conform căreia funcția esențială a cuvintelor este de a numi elemente din realitate; prin definiție ostensivă se realizează legătura dintre cuvânt și lume, funcția esențială a propozițiilor fiind de a descrie o stare de lucruri. Următorul tablou rezultă, dacă această concepție este aplicată mentalului: cunoaștem înțelesul unui predicat psihologic precum „durere" dacă cunoaștem elementul pentru care stă acesta (o senzație pe care o avem)[36]. Singura semantică posibilă este aceea care nu pretinde că explică, ci clarifică, fără să aibă în vedere reconstruirea unei ordini exhaustive a limbajului: Wittgenstein tinde să depășească dilema creată de alternativa dintre teoria individualistă a înțelesului și teoria faptelor lingvistice[37], tratând problema relației dintre limbaj și lume prin reformularea întrebării din perspectiva interesului pentru comunicarea lingvistică, un interes de sorginte mai curând antropologică decât ontologică. Wittgenstein nu dorește să arate că orice expresie este mai mult sau mai puțin vagă, că orice expresie are un sens indeterminat care poate duce la dezacorduri, ci subliniază că nu este posibilă o explicare completă a sensului, care să prevină orice îndoială imaginabilă referitoare la modul de folosire a unei expresii, adică o determinare exactă și absolută a sensului. Putnam comentează următorul pasaj: „Pentru un *mare* număr de cazuri (deși nu pentru toate) în care întrebuințăm cuvântul «înțeles», acesta poate fi definit astfel: înțelesul unui cuvânt este întrebuințarea sa în cadrul limbajului" (*PI*, 43), susținând că majoritatea comentatorilor ignoră sintagma „deși nu pentru toate", introducând „propria lor noțiune de „întrebuințare" pentru ceea ce înțelegea Wittgenstein, încheind prin a spune ca Wittgenstein a propus „teoria" că „înțelesul este întrebuințare", acesta fiind punctul în care orice posibilitate de a mai înțelege ce spune de fapt Wittgenstein se volatilizează"[38]. Când ni se cere să dăm sensul unui cuvânt, putem da o explicație a sensului său cu sprijinul altor cuvinte, în cadrul unei definiții verbale, demers util însă doar dacă am înțeles sensurile cuvintelor prezente în definiția în discuție. Pentru ca acest proces să nu alunece pe o pantă

nesfârșită, și pentru ca limba să vorbească despre lume (nu numai despre cuvinte), trebuie să ieșim în afara limbii, demers posibil prin intermediul definițiilor ostensive (altfel spus, prin arătarea cu degetul). Wittgenstein respinge integral raționamentul unor filosofi care, considerând dificil de identificat înțelegerea cu procesele mentale *particulare*, au fost tentați să creadă că există un gen special de proces mental *subiacent*, care constituie „sesizarea înțelesului" unei expresii, adică un proces care selectează toate imaginile (asociațiile) ce urmează să alcătuiască sensul acelei expresii, ori o mulțime focalizată a lor, combinându-le după o rețetă absconsă în ceva dificil de specificat, ce poate fi extras și cercetat doar printr-o analiză filosofică profundă.

Demersul prin care se dau motivații și justificări trebuie să ajungă într-un punct final, susține Wittgenstein, iar ceea ce poate servi ca dovadă sau justificare trebuie să ne stea la îndemână (nu să fie ascuns) pentru a o folosi în acest sens. Asemenea justificări trebuie să ajungă la ceva care nu necesită o justificare logică ulterioară, ceva dincolo de care devine lipsită de sens căutarea justificărilor logice, ajungându-se la principiile ultime (această linie de gândire se aplică justificării credinței, de exemplu). Astfel, o justificare (motivație) a sensului limbii trebuie să se încheie cu ceva, căruia i se poate da o explicație, aflat la dispoziția noastră, iar pe această bază putem justifica (motiva) sensurile cuvintelor și ale altor expresii lingvistice (dincolo de care însă nu mai este cerută și nu se mai poate da ulterior o justificare). Sensul cuvântului „câine" se poate asimila cu ajutorul cuiva care rostește acest cuvânt în prezența unui asemenea patruped, îndreptând poate degetul arătător către animalul respectiv. O înțelegere de acest gen a sensurilor cuvintelor pare potrivită pentru construirea de definiții verbale în interiorul limbii. Wittgenstein nu se îndoiește că o astfel de învățare ostensivă se poate produce, însă obiectează (fără să vitupereze) că o astfel de învățare este de ajuns pentru a sprijini înțelegerea noastră privind limba ca un tot unitar. La realizarea „teoriei semnificației" se confruntă două tendințe: una de „semantizare a pragmaticii", alta de „pragmatizare a semanticii"[39], accentuată de orientarea lui Wittgenstein II spre analiza limbajului obișnuit și a legării semnificației de

„întrebuințarea" cuvântului într-un discurs dat. „Orientarea pragmatică hotărâtoare în semantică a fost realizată abia o dată cu Wittgenstein . Ecuația *semnificație-întrebuințare*, adusă de Wittgenstein, constituie formula concisă cea mai cunoscută a noii paradigme. *Sematica devine parte a pragmaticii*"[40].

Ayer crede că Wittgenstein greșește inferând că jocurile nu au în comun absolut nici un lucru. „Felul în care procedează Wittgenstein sugerează că el consideră întrebarea dacă lucrurile au ceva în comun ca fiind diferită de întrebarea dacă există asemănări între ele. Dar cu siguranță că diferența este doar una de formulare. Dacă lucrurile seamănă unul cu altul suficient de mult încât să găsim util a le aplica același cuvânt, suntem îndreptățiți să spunem, dacă aceasta ne mulțumește, că au ceva în comun". Acel ceva pe care îl au în comun nu este necesar să poată fi descris prin cuvinte diferite (ca în cazul lui „roșu"). „Este corect, deși deloc lămuritor, să spunem că ceea ce jocurile au în comun este faptul că sunt jocuri. Elementul pe care îl scoate în evidență argumentul lui Wittgenstein este că asemănarea dintre lucruri la care se aplică același cuvânt poate avea diferite grade. Este mai relaxată și mai puțin directă în unele cazuri, față de altele"[41]. Pare implauzibilă ideea că nu înțeleg despre ce vorbesc până ce nu dispun de definiția termenilor ce formează o propoziție și nu obțin sensul ei din sensul constituenților. Nu doar calculând sensul propoziției mele din înțelesurile expresiilor ei componente pot explica ceea ce vreau să spun când enunț ceva. Când spun: „Solul era în întregime acoperit de plante", eu înțeleg acest enunț în mod clar, fără a dispune de delimitarea clară a noțiunilor mele, și sunt în stare să explic în mod corect enunțul formulat făcând un desen și precizând: „Cam așa era aspectul solului" (*PI,* 70). Expresii diferite care au același conținut descriptiv pot avea înțelesuri diferite, care depind de folosirea lor în contexte diferite ale interacțiunii celor ce utilizează limbajul respectiv, contexte caracterizate de anumite „moduri" gramaticale. Prima consecință a legării înțelesului de folosire și a situării folosirii în cadrul funcționării limbii cu scopul atingerii *telos*-ului ei imanent (obținerea înțelegerii) a fost reabilitarea limbajului natural, căruia Wittgenstein îi atribuie poziția unui metalimbaj (la care se raportează orice alt limbaj, în vederea înțelegerii lui).

Definiția ostensivă e privilegiată, ea este ultimă și neambiguă, clarificând toate aspectele întrebuințării cuvântului. Gramatica *definiendum*-ului decurge din natura entității cu care expresia nedefinibilă este asociată. Elementele definibile stau pentru idei complexe în empirismul clasic, iar cele nedefinibile, pentru idei simple „date" în experiență. „Datul" are o natură mentală, mecanismul de legătură fiind definiția ostensivă „mentală" privată, în timp ce exemplele de bază (depozitate în minte) sunt idei epistemic private și de neîmpărtășit[42]. În *Cercetări* nu există „o teorie *sistematică* a înțelesului ca întrebuințare", întrucât folosirile expresiilor sunt tot atât de variate ca și jocurile de limbaj în care apar; așadar, nici o formulă unică nu poate cuprinde varietatea lor (termenul „întrebuințare" nu are nimic sacrosanct în sine). Wittgenstein susține că, în principal, este inutil, chiar imposibil, să trasăm granițe conceptelor noastre, încât aplicarea termenilor să fie fixată în orice situație de un set de condiții necesare și suficiente, arătând că sensul propozițiilor noastre nu este determinat de înțelesurile precise ale elementelor sale componente. Sensul oricărei expresii este dat de folosirea ei. Criteriul înțelegerii unei expresii constă în capacitatea de a o aplica în mod corect. Între înțelesul unui cuvânt și aplicările pe care utilizatorii intenționează să i le dea există o legătură indisolubilă. De asemenea, oamenii au o nevoie expresă de a înțelege ce au în vedere cei din jurul lor, demers ce reclamă punerea de acord în privința aplicării cuvintelor. Nu surprinde la Wittgenstein că examinarea impersonală a limbajului din *Tractatus* a fost înlocuită de o tratare diferită, antropocentrică, în *Cercetări*, date fiind multiplele legături între filosofia limbajului și filosofia minții. După *Tractatus*, Wittgenstein începe să accepte că un cuvânt descriptiv își capătă înțelesul, parțial datorită locului pe care îl ocupă într-un sistem, și a aplicat această idee cuvintelor pentru culori, susținând că relațiile esențiale dintre diferite culori nu ne indică faptul că fiecare culoare are o structură internă, ce trebuie să fie descompusă. În mod contrar, analiza cuvintelor noastre pentru culori va scoate la suprafață același model (înșiruiri de proprietăți incompatibile) ce se repetă la fiecare nivel, fiindcă acesta este modul în care decupăm lumea.

Feyerabend se apropie de teoria lui Wittgenstein privind faptul că semnificația conceptelor este dată de aplicarea lor practică. Conceptele sunt produse ale modurilor de acțiune, nu etichete pentru lucruri. Dacă înțelegem ce înseamnă un cuvânt, doar prin folosirea lui în legătură cu o anumită activitate, singurul mod de a-l învăța este participarea la acea activitate[43]. Wittgenstein nu caută originile cuvintelor în lumea obiectivă ori într-o activitate intersubiectivă, ci le găsește în ceea ce numește „jocuri de limbaj" sau „forme de viață". Ambele expresii subliniază că limbajul este direct legat de activitate, și nu poate fi înțeles în afara vieții în care este inclus. Poziția sceptică subliniază că stabilirea corectă a satisfacerii criteriilor folosirii unui termen „*X*" nu dovedește că ceva corespunde cu adevărat presupozițiilor teoretice (ontologice) implicate în mod normal în folosirea lui „*X*". Persoana sceptică atitudinal în privința cunoașterii nu pune sub semnul întrebării că noi distingem clar cunoașterea de necunoaștere, în sensul aplicării primului termen în anumite situații și al neaplicării sale în altele. Dar astfel nu se poate demonstra că împrejurările în care întrebuințăm termenul „cunoaștere", în mod corect din perspectivă lingvistică (având criteriile obișnuite ale limbii noastre drept bază), se pot justifica drept cazuri în care cunoaștem. Paradoxul lui Wittgenstein demonstrează că e greșit să consideri înțelesul pe care cineva îl atribuie unui cuvânt ca fiind un dat natural al acelei persoane, și care poate fi analizat în termeni nenormativi, neintenționali. „Semnificația nu este un proces care însoțește un cuvânt, deoarece nici un *proces* nu ar putea avea urmările semnificației" (*PI*, p. 218). „Wittgenstein rămâne fără o teorie clară a semnificației sau a implicației logice, dar poate că nu-i o pagubă prea mare, având în vedere majoritatea afirmațiilor lui despre scopul filosofiei". Afirmațiile sale ar putea fi înțelese în sensul că „un anumit nivel al consensului în privința folosirii limbii și în formularea judecăților este o condiție *necesară* a semnificației, ca și a posibilității de a da un sens distincției dintre corect și incorect, dar că aceasta nu poate fi transformată într-o condiție *suficientă*, fie ea o condiție de adevăr sau una de asertabilitate"[44]. În concepția din *Cercetări*, semnificația (*Bedeutung*) este „întrebuințarea în limbă", și privește

orice cuvânt, în timp ce logica, și cu atât mai puțin filosofia, nu pot depăși această întrebuințare. De aici remarca lui Russell: „Wittgenstein a renunțat la ceea ce talentul său avea mai bun, inventând o doctrină care face inutilă activitatea filosofică"[45].

Wittgenstein nu contestă că uneori sensul unui enunț este în funcție de înțelesurile constituenților săi, dar aproape de fiecare dată, în practica curentă a limbajului, pentru a înțelege propozițiile noastre nu recurgem la un astfel de calcul. Nu este necesar ca orice propoziție să se conformeze acestui principiu funcțional, și este posibil ca unele dintre elementele componente ale unei propoziții să fie lăsate nedefinite și totuși să înțelegem pe deplin sensul ei (*PI*, 79). În gândirea lui Wittgenstein II, înțelesul nu denotă relația dintre cuvinte și lucruri, sau relația dintre propoziții și fapte. Înțelesul unei expresii este folosirea sa în multitudinea practicilor ce constituie limbajul, astfel că se poate spune că limbajul nu e complet autonom, ci întrețesut în toate activitățile și comportamentele umane, făcând parte dintr-o structură mai amplă, forma de viață. Necesitățile și interesele comune, ca și acceptul de a urma în mod natural anumite căi, fac posibil acordul cu privire la întrebuințarea cuvintelor. Aceste modalități nu sunt deschise alegerii, fiind deseori imposibil să le eviți, și nu sunt arbitrare, fiind pur și simplu ceea ce facem într-o situație dată (sunt plasate dincolo de a fi sau nu justificate). Putem continua în chip diferit, însă în anumite situații pur și simplu cădem de acord. „Păstrarea modelelor obsesive, iluzorii trebuie să înceteze prin reamintirea puternică și deplină a realității, adică a utilizării curente a cuvintelor și conceptelor care ne preocupă. Acesta este țelul devizei lui Wittgenstein: „Nu căuta înțelesul, caută întrebuințarea". De aceea, el spune: „Activitatea unui filosof constă în a strânge fragmente de amintiri pentru un scop anume" (*PI*, 127), și, de asemenea, „*Noi* readucem cuvintele de la întrebuințarea lor metafizică la întrebuințarea lor cotidiană" (*PI*, 116)"[46].

O explicație corectă stabilește un tipar de aplicare a expresiei în condițiile în care există niște regularități în viața noastră, niște circumstanțe dominante recurente; cel care asimilează o expresie nouă devine prin urmare capabil să o întrebuințeze în noi cazuri, să extindă conceptul astfel dobândit prin alte aplicări ale

expresiei. Wittgenstein respinge norma explicației ideale, arătând că există și alte modalități de a manifesta înțelegerea, alte tipuri de explicații corecte, spre exemplu folosind expresia corect, oferind exemple, explicații care se dovedesc suficiente spre a învăța pe altcineva cum să folosească expresia. Sensul înseamnă folosirea; după ce sensul unui termen a fost circumscris cu exactitate, acesta devine utilizabil doar dacă un scop precis a impus luarea unei decizii privind delimitarea lui. Explicațiile nu sunt imuabile, în măsura în care depind de situații de viață, de împrejurări, ci, prin faptul că răspund nevoilor noastre, sunt relative la un scop precis și se pot modifica (*PI*, 82). Acea explicație la care se poate face recurs în anumite circumstanțe și care ne este utilă este una corectă, deosebindu-se, după Wittgenstein, de explicația exactă. O explicație inexactă nu este invariabil incorectă (inutilizabilă); dacă ea este utilă, având ca efect o reacție adecvată din partea celui care învață un termen nou (ori înlătură o neînțelegere), explicația poate fi considerată corectă. Wittgenstein restrânge în mod impropriu sensul analizei simultan cu sensul conceptului de semnificație; dacă în *Tractatus* cuvintele se refereau direct la obiecte, în ipoteza unui limbaj ideal (perfect clar), care să ofere un corespondent precis în lucruri fiecărui cuvânt, în *Cercetări*, chestiunea referirii cuvintelor la lucruri este considerată o falsă problemă, Wittgenstein respingând ca inadecvată (și nefondată) această abordare a „fenomenelor lingvistice obișnuite", și accentuând simpla contemplare a modului în care cuvântul este folosit în contextul limbajului obișnuit: semnificația este întrebuințare. Există un raport misterios care leagă obiectul de numele atribuit. În altă ordine de idei, Wittgenstein se străduiește să determine logica gramaticală a cuvintelor care descriu activități mentale (*cuvinte referitoare* la obiecte, la realitate, și cuvinte privind *gândirea*). Obiecția fundamentală adusă lui Wittgenstein este că restrânge nejustificat rolul analizei, în abordarea structurilor lingvistice. Semnificația se stabilește în planul gândirii abstracte ca o tendință generală (linie de orientare) pentru întrebuințarea directă a cuvintelor, și nu rezistă numai în utilizarea în aspectul perceptiv și intuitiv; de aici, complementaritatea dintre activitatea gândirii abstracte și cea perceptiv-intuitivă.

Nu orice deosebire de utilizare determină o deosebire de sens, așa că se pune la îndoială că este corect să identificăm sensul cu utilizarea. Avem o problemă de grad: expresiile pe care le socotim ca posedând același sens nu trebuie presupuse a avea utilizări obișnuite identice, constituind *utilizarea*, întrucât ne-am întoarce la tipul de esențialism dezavuat de Wittgenstein (care respinge, subtil, dar categoric, teoria platoniciană a Ideilor sau Formelor). Trebuie doar să presupunem că există o suprapunere suficient de mare a utilizărilor, pen-tru a spune că este vorba despre același sens; analog, este corect să spunem că un ciocan de lemn și o rindea sunt amândouă unelte de tâmplărie, datorită întrebuințării lor și a contextelor în care sunt folosite, deși nu au aceeași utilizare. În *Tractatus* (lucrare asemănătoare unei hărți peste care este imprimat un caroiaj) este utilizată o teorie generală a limbajului, pentru a fixa granițele sensului; în *Cercetări* nu se oferă vreo teorie, linia de demarcație dintre ce are sens și ce nu fiind trasată cu ochii la trăsăturile speciale ale fiecărui caz trecut în revistă, și nu pe baza vreunui principiu general; de aici asemănarea cu un jurnal de bord care înregistrează toate devierile de la călătorie, tentante inițial, dar care s-ar fi înfundat într-o mlaștină a lipsei de sens (de aici analogia cu psihoterapia)[47]. Este imposibilă în principiu o definiție completă a oricărui termen, care să-i determine fiecare aplicare în parte și să înlăture vreo îndoială. Nici o întrebuințare nu poate fi determinată cu necesitate de o regulă; superficial, am putea spune că trecutul, dacă se acordă cu ipoteza potrivit căreia aplicarea unei expresii a fost determinată de fiecare dată de o regulă, confirmă această ipoteză. Însă oricând se poate presupune că întrebuințarea expresiei s-a făcut conform altei reguli, încât rezultatele aplicării celor două reguli au coincis până în prezent, dar existând posibilitatea să difere în viitor.

LIMITELE LIMBAJULUI

Potrivit unei reprezentări tradiționale, limbajul nu este folosit arbitrar, ci este guvernat inexorabil de reguli, limitele aplicabilității expresiilor fiind trasate definitiv și pentru orice circumstanțe posibile, ca să nu poată exista vreo îndoială privind

folosirea lor. Aici, Wittgenstein propune metafora șinelor de tren mergând la infinit, reprezentând regula după care ne-am conduce cu necesitate în aplicarea unei expresii, încât, o dată ce avem regula, din aceasta decurge și aplicarea ei nelimitată, *ca și cum am putea sesiza deodată toate aplicările unui cuvânt* (*PI*, 197). Practica utilizării limbii constă în următoarele: „unul pronunță cuvinte, iar altul acționează în conformitate cu aceasta; în învățarea limbii însă are loc următoarea desfășurare: cel care învață denumește obiectele, adică pronunță cuvântul atunci când profesorul arată, de exemplu, piatra. Aici se mai poate petrece și un exercițiu mai simplu: elevul repetă cuvintele pe care le-a spus profesorul" (*PI*, pp. 292–293). Se subliniază aici înțelegerea limbii „în context pragmatic" și raportarea analizelor semnificației la acest context[48], înțelegere ce scoate în evidență acțiunea altor reguli ale sistemelor de semne: regulile pragmatice. Limbajul este un joc în care sunt antrenați toți oamenii care comunică între ei, existând o afinitate între competitorii unui joc de limbaj, pentru ca întrecerea să aibă loc și să fie înțeleasă. În consecință, analiza limbajului natural devine o metodă de cercetare a formelor de viață socială. *Tractatus*-ul neglijează total *varietatea* deosebită a limbajului, asupra căreia se va insista în *Cercetări*, așa că teoria expusă de Wittgenstein I este acceptabilă doar pentru o mică porțiune din limbaj. Însă chiar și în cazul acestui fragment (propozițiile exprimate prin propoziționi declarative), Wittgenstein II respinge poziția sa inițială, întrucât aceasta era că legătura ultimă cuvânt-lume este relația de denotare, prin afirmația că *înțelesul* unui nume este obiectul pe care îl denotă, teorie infirmată ulterior *in extenso* chiar în deschiderea *Cercetărilor*. Regulile gândirii și ale limbajului nostru, legate de unele tehnici, practici și habitudini, sunt totodată rigide, coordonate, limitate, dar și dinamice, constructive și inventive.

Wittgenstein vorbește despre *funcții* ale cuvintelor și propozițiilor, despre *țelurile* și *serviciile* lor, despre *rolurile* și întrebuințările lor, prin aceste diferite locuțiuni intenționând să cuprindă noțiunea generală a *rolului pe care îl joacă expresiile în limbaj*, principala idee fiind că stăpânirea limbajului constă în a fi capabil să utilizezi expresiile sale în diversele jocuri de limbaj

cărora le aparțin. Modelul adoptat de Wittgenstein I pentru a descrie caracterul normativ al limbajului este cel al unui *calcul* (un sistem structurat de reguli strict definite, regulile logicii, care funcționează automat). Un astfel de calcul este ca un utilaj care, alimentat cu anumite materii prime, fabrică un produs determinat, într-un mod precis, ordonat și invariant. Wittgenstein II afirmă că înțelesul expresiilor nu se datorează relațiilor acestora cu lumea; limbajul este autonom, în sensul că nu oglindește lumea. În *Tractatus*, limbajul nu este autonom exact în măsura în care copiază logica lumii, lumea și limbajul fiind izomorfe, în viziunea lui Wittgenstein I: structura limbajului este structura (de natură logică) lumii; limbajul este autonom, purtând doar asupra relațiilor dintre expresii. Wittgenstein II vede un posibil țel final al mânuirii limbajului, dobândirea *clarității absolute* (*PI*, 33), nefiind de ajuns prelucrarea, înnobilarea și rafinamentul acordat limbajului. Scopul său coincide însă cu întreruperea actului de a filosofa, cu necesitatea eliminării depline a problemelor filosofice. Filosofia trebuie cruțată de a se pune în cauză și de a ne interoga asupra sa. Proiectul lui Wittgenstein are și o latură negativă, și anume aceea care arată de ce nici o modalitate prin care s-a sugerat că limba își dobândește în mod esențial înțelesul nu este corectă. Iată câteva ipoteze privind felul în care limba capătă în mod fundamental sens: de pildă, termenii își dobândesc sensurile, în ultimă instanță, datorită faptului că numesc obiecte, sau prin definiții ostensive prin intermediul cărora sunt date exemple privitoare la sensurile termenilor, sau, în sfârșit, prin asocierea termenilor cu imagini mentale ori idei[49]. Dacă nu presupunem în mod tacit existența unui cadru în care disputele referitoare la felul corect de interpretare pot apărea, nu putem fi constrânși să raționăm logic și să folosim limba într-un anume mod. Sensul regulilor este produs de maniera în care sunt folosite, urmând ca să impunem regulile și asupra noastră. În final, motivațiile se epuizează, așa că nu ne mai rămâne vreun motiv în virtutea căruia să urmăm o regulă așa cum o facem; existența unei asemenea indicații ca „a urma o regulă" depinde de prezența unor căi obișnuite de a acționa, fiindcă orice redefinire i-am da, trebuie să ne oprim la un mod de acționare convenit, ireformulabil.

Evoluția de la o privire asupra limbajului ca *un tot*, la o analiză asupra *modurilor diverse de comprehensiune* a multiplelor jocuri de limbaj se produce treptat, începând cu *Tractatus*, trecând prin *Caietul albastru* și *Caietul brun*, și ajungând la *Cercetări* (după concepția inițială asupra unității formale perfecte, Wittgenstein întrevede desprinderea ei în fațete multiple). Wittgenstein presupune în *Tractatus* că limbajul are o singură esență, specificabilă o dată cu extragerea structurii sale logice, ulterior respingând această suprasimplificare și argumentând contrariul: limbajul este acum o întinsă colecție de activități *diferite*, fiecare cu propria sa logică. Exemplele aparțin mijloacelor de reprezentare, argumentează Wittgenstein, și nu sunt „entități din realitate" , de care elementele nedefinibile sunt legate prin definiții ostensive. Întrucât explicațiile înțelesului, inclusiv definițiile ostensive, rămân în limbaj, nu există nici o legătură între limbaj și realitate. Ca și orice altă formă de explicație, deși nu sunt privilegiate, definițiile ostensive pot fi interpretate greșit. Obiectele spre care se arată sunt exemple înzestrate cu o întrebuințare distinctă în jocurile noastre de limbaj, nu „elemente simple", care să reprezinte constituenții metafizici ultimi ai realității. Wittgenstein renunță la intuiția cvasimistică a formei și la identificarea perfectă a structurilor realității cu structurile limbajului, idealul matematic al limbajului fiind în *Tractatus*, după propria-i mărturisire, o simplă exigență, nu un obiect de investigație. În *ansamblul* său, limbajul devine un *grup* de *jocuri variante*, cu relații de asemănare prin înrudire, „asemănări de familie" ce se bazează pe analogii, regulile acestor jocuri, supozițiile și modurile în care se desfășoară fiind practic foarte diverse. Expresiile noastre se aseamănă cu piesele de șah; li se pot indica regulile, dar acestea nu sunt precum șinele de tren care merg la infinit, nu precizează aplicarea nesfârșită a expresiei, față de care cea actuală ar fi doar porțiunea vizibilă, ci trebuie considerate analog unor semne indicatoare. Acestea nu ne indică pașii pe care îi avem de urmat, determinându-i cu necesitate, și în mod similar, nici regulile limbajului nu limitează aplicarea expresiilor. Wittgenstein nu argumentează în favoarea ideii că singurul refugiu împotriva scepticismului cu privire la limbaj se află în consensul public al comunității (limbajul fiind în mod esențial social), ci pentru ideea că

o regulă (gramaticală, de pildă) ce poate fi în principiu înțeleasă doar de o singură persoană nu este inteligibilă[50]. Modelul regulilor logicii este pernicios, în special când este aplicat la *limbaj*, deoarece există o mare diversitate de reguli ce guvernează folosirea expresiilor în limbaj, în vreme ce în logică există doar un set de reguli, atotcuprinzător și rigid, *alcătuind* „limbajul" în care constă logica.

Conceptele se dobândesc, ne spune Wittgenstein, prin achiziționarea limbajului; astfel, asimilezi cuvântul „durere" când înveți limbajul. „În aceeași manieră se întreabă cum știm că această culoare este roșie și răspunde: „Ar fi o soluție să spui: am învățat englezește" (*PI*, 384). De fapt este traducerea din germană a afirmației lui Wittgenstein: ceea ce el întreabă este cum știm că „rot" este o culoare, și răspunde: „Ich habe Deutsch gelernt". Acordul cu Wittgenstein că noi învățăm să recunoaștem o culoare prin achiziționarea unui limbaj lasă totuși fără răspuns o întrebare: cum vom putea traduce termenul pe care l-am învățat în altă limbă". Problemele nu apar la presupunerea că germanii percep aceeași lume similar ca și englezii, întrucât copiii pot învăța cu ușurință cuvintele „rot" și „red". „Dacă un copil posedă aceleași organe de simț ca noi adulții, și privește aceeași lume obiectivă, nu trebuie decât să-i arătăm diferite obiecte de aceeași culoare, pentru ca el să realizeze similaritatea lor rapid. Wittgenstein a făcut acest lucru mai dificil prin accentuarea prioritații publicului și socialului asupra experienței private. Ca rezultat, limbajului i se dă o poziție de mare importanță"[51]. Diferite tipuri de realism sunt amenințate, dacă logica limbajului nostru este creată prin mișcări pe care le facem noi înșine. Drept urmare, natura lucrurilor nu va impune modul în care limbajul nostru descriptiv decupează lumea, iar regulile pentru aplicarea cuvintelor, simțite ca niște constrângeri exterioare, vor proveni în realitate de la noi (*PI*, 130–242), aceasta reprezentând o concesie făcută nominalismului. Wittgenstein renunță acum la noțiunea de „a vedea până la marginea limbajului, ca și la ideea de „limbaj" ca totalitate limitată, care are condiții la marginile sale exterioare. Totodată, Wittgenstein abandonează proiectul semanticii transcendentale (de a găsi condiții nonempirice de posibilitate a descrierii lingvistice)"[52].

Când, în *Cercetări,* Wittgenstein critică intenția sa din *Tractatus* de a întreprinde „ceva asemănător unei analize finale a formelor noastre de limbaj", el afirmă că aceasta coincide cu o „stare de precizie totală", opusă oricărui grad relativ de exactitate, necesar în anumite scopuri; ideea de mai sus ne conduce la „întrebări despre *esența* limbajului, a enunțurilor, a gândirii", iar impulsul de a ne pune astfel de întrebări se datorează teoriei că „esența ne este ascunsă". După acest diagnostic, Wittgenstein conchide că obsesia imaginii a ceva profund ascuns ne determină să dorim să punem întrebări ale căror răspunsuri să fie date „o dată pentru totdeauna și independent de orice experiență viitoare" (*PI,* 91–92). Gramatica, cea care guvernează folosirea corectă a unui limbaj, nu este un set de reguli de tipul celor existente în cazul unui calcul, ci însăși folosirea limbajului. Practica lingvistică dă seama de corectitudinea folosirii expresiilor, nu un set de reguli deloc evidente. Tot ce se poate ști despre limbaj sunt faptele de limbaj, în lipsa unei gramatici de adâncime; iar faptele de limbaj stau deschise în fața noastră. Wittgenstein II s-a împăcat cu ideea că diferența dintre bavardaj și opusul acestuia este una de grad, acceptând totodată că nu va vedea vreodată lumea ca pe o totalitate limitată, și abandonând treptat noțiunea de „limitele limbajului". Ca atare, distincția din *Tractatus* dintre a rosti și a dezvălui s-a transformat în distincția dintre afirmații și practicile sociale care dau sens afirmațiilor, Wittgenstein redefinind doctrina lui Heidegger că afirmația este un mod derivat al interpretării[53]. „Superstiția" împărtășită în *Tractatus* consta în prejudecata unei *esențe* prealabile, ascunse și *ne varietur* a limbajului, în raport cu care jocurile de limbaj, în diversitatea lor, ar fi doar aproximări ori devieri. O serie de neînțelegeri provin din „superstiția" că în logică ar fi vorba de un limbaj ideal și că expresia noastră lingvistică n-ar face decât să se apropie de el, „ca și cum logica noastră ar fi o logică... în vid și pentru vid". Dincolo de condiționarea externă care cuprinde un conținut de realitate obiectivă, există o relație subiacentă care poartă asupra *fundamentelor discursului* și a *comunicării* în general: „În aceste condiții, dacă cercetarea nu se poate orienta nici către constituirea unei structuri arhetipice a limbii, nici către aducerea la lumină a unui fel de logică minimală,

ce probleme poate ea să pună în mod precis? Ni se pare, mai întâi, că ea ar trebui, pornind de la funcționarea limbilor naturale, să determine *condițiile de posibilitate* ale comunicării lingvistice în general"[54]. Noua concepție asupra limbajului o demontează pe cea de genul: „orice cuvânt are o semnificație, iar aceasta este subordonată cuvântului, este obiectul pentru care dă socoteală cuvântul" (*PI*, p. 289). Totuși, Campanale crede că *Cercetări* nu face decât „să completeze cadrul analizei logice a limbajului, plasând-o în planul limbajului obișnuit"[55].

Wittgenstein opune „familia de structuri" mai mult sau mai puțin înrudite între ele (teza „asemănărilor de familie" bazate pe *analogie*) unității formale, limbajului ideal care pentru fiecare cuvânt trebuia să aibă un corespondent direct în lucruri. Wittgenstein urmărește liantul dintre „formele logice" și „formele realității", prin trecerea de la structurile fixe (scheme ale unor relații exprimabile în formulele logicii matematice), la stratificarea sugestivă și fructuoasă și la folosirea limbajului considerat în sine, într-o complexitate de implicații, semnificații și viziuni. „Majoritatea obiecțiilor contemporane față de opiniile lui Wittgenstein asupra limbajului și față de opiniile pragmatiste asupra adevărului vin de la filosofii „realiști" (de exemplu, W. Sellars, B. Williams), care argumentează că știința fizică este privilegiată față de alte părți ale discursului. Pentru Heidegger, aceasta înseamnă a aborda lucrurile tocmai într-un mod care este greșit. În viziunea lui, pragmatismul, Wittgenstein și știința fizicii se merită reciproc"[56]. Wittgenstein II profesează un pluralism lingvistic, limbajul fiind un grup de jocuri sociale, interrelaționate numai prin asemănări de familie. Semnificația unui cuvânt este descoperită dacă cercetăm cum este folosit acesta într-un anumit joc de limbaj specific, ba chiar într-o familie de jocuri; semnificația nu poate reieși decât din context. Într-un stil figurat și sugestiv, Wittgenstein realizează o analogie (oarecum valabilă) între jocul de construcții al unui oraș și cel al limbajelor (și sublimbajelor diverselor discipline), implicate și derivate din limbajul natural. Valorizarea supleței discursului nostru se creează prin chiar întrebuințarea cuvintelor și prin regulile care o dirijează. Lyotard afirmă că în cazul lui Wittgenstein nu putem vorbi de o

unitate a limbajului (acesta „suferind de o opacitate irecuperabilă"); Wittgenstein evidențiază diviziuni absolute între „insulițele" lingvistice, „fiecare guvernată de un sistem de reguli intraductibil în cele ale celorlalte"[57]. După Lyotard, limbajele sunt despărțite unele de altele prin sisteme incompatibile de reguli lingvistice, ca atare autorul citat e atașat de ceea ce Davidson numea „cea de-a treia, și probabil ultima, dogmă a empirismului: distincția dintre schemă și conținut"[58].

În cadrul cunoscutului său atac al ideii unui limbaj privat, Wittgenstein neagă plauzibilitatea sugestiei că termenii mentali ar putea fi definiți punându-i în relație cu propriile noastre gânduri și experiențe, fiindcă această procedură nu oferă posibilitatea de a greși în aplicarea termenilor. Fără o sursă disponibilă în mod public a înțelesului termenilor mentali, nu am avea vreun standard pentru folosirea lor incorectă (prin urmare, nici pentru cea corectă), fără acesta fiind complet greșit să afirmăm că stăpânim folosirea acestor termeni. „Aceasta culminează în reamintirea ideii lui Wittgenstein că nu există limbaje private, argumentul său că nu poți conferi înțeles unui cuvânt sau unui poem prin confruntarea sa cu un înțeles nonlingvistic, ceva diferit de un mănunchi de cuvinte deja folosite ori un mănunchi de poeme deja scrise. Fiecare poem, pentru a-l parafraza pe Wittgenstein, presupune un întreg aranjament scenic în cultură, din același motiv pentru care fiecare metaforă care răsare cere o cantitate de discurs literal, greoi, pentru a-i servi drept contrast"[59]. O presupoziție a tradiției dominante a filosofiei moderne, a empirismului, raționalismului (ca și a filosofiei kantiene), a idealismului reprezentaționist (și deopotrivă a idealismului pur), precum și a reprezen- taționismului cognitiv contemporan, este că limbajele pe care le vorbim cu toții sunt astfel de limbaje private, că fundamentele limbajului, alături de fundamentele cunoașterii, constau în experiența privată. Scopul argumentelor limbajului privat este de a submina acest tablou (cu toate ramificările sale alambicate).

Expresia „argumentul limbajului privat" este folosită uneori pentru a se referi la argumente din *Cercetări* (243–315), ce privesc conceptele de domeniu mental și manifestări comportamentale ale sale (interiorul și exteriorul), cunoaștere de

sine și cunoaștere a stărilor mentale ale altora, exteriorizări și descrieri ale experiențelor, precum și relațiile dintre aceste concepte. Wittgenstein își lansează atacul asupra unui punct aparent inebranlabil; astfel, el nu se întreabă dacă pot cunoaște experiențele celorlalți, ci dacă le pot cunoaște pe ale mele, nu dacă pot înțelege „limbajul privat" al altcuiva (în cadrul unei încercări de comunicare), ci dacă pot înțelege propriul meu (presupus) limbaj privat[60]. Un „limbaj privat" este un limbaj presupus, ale cărui cuvinte individuale se referă la ceea ce, în mod aparent, poate fi cunoscut doar de către vorbitor (senzațiile sale imediate private sau, în jargonul empirist, „idei" din mintea sa), și nu un cod privat, care poate fi spart de o altă persoană, sau un limbaj vorbit doar de o singură persoană (care ar putea fi predat altora)[61].

Argumentele limbajului privat nu reprezintă o formă de behaviorism, Wittgenstein insistând asupra distincției dintre durere și comportamentul ce exprimă durerea, fără să pretindă că interioritatea este o ficțiune, ci susținând că o anumită imagine filosofică a interiorității este o ficțiune gramaticală. Argumentele lui Wittgenstein nu se bazează pe o formă de verificaționism (pentru respingerea supoziției de inteligibilitate a definiției ostensive private), ci doar reamintesc că, dacă vorbim de o regulă pentru folosirea unui cuvânt, trebuie să existe o distincție operantă între aplicarea corectă a regulii și aplicarea incorectă[62]. Expresia „argumentul limbajului privat" este folosită uneori în mod restrâns, spre a se referi la un singur argument, în cadrul căruia Wittgenstein arată incoerența ideii că numele de experiențe și de senzații capătă înțeles prin asociere cu un „obiect" mental (cuvântul „durere", de pildă, este asociat cu senzația de durere) sau printr-o definiție ostensivă mentală (privată), unde se presupune că o „entitate" mentală funcționează ca exemplu (o imagine mentală depozitată în memorie este concepută ca furnizând paradigma pentru aplicarea numelui)[63]. Ayer a evidențiat că filosofii sunt tentați de un fel de solipsism generalizat, și a introdus termenul paradoxal de solipsism multiplu, acuzându-l pe Wittgenstein din prima perioadă (alături de Carnap și de sine însuși!) că a susținut această viziune incoerentă[64]. Cu ajutorul argumentului limbajului privat, Wittgenstein depășește predispoziția timpurie pentru acest

solipism, și pentru alte forme ale sale. Ostensiunea nu poate servi ca *întemeiere* pentru învățarea limbajului, întrucât, pentru a înțelege că este numit un obiect, cel care învață trebuie să fie deja în posesia a cel puțin o parte din limbaj, a jocului de limbaj al numirii obiectelor. Învățând pe cineva care nu știe engleza cuvântul *table*, pronunți cuvântul și simultan îi arăți o masă (faci o ostensiune); însă de unde poate înțelege acesta că tu numești un obiect și nu descrii, de pildă, culoarea sa, funcția sa ori finisajul suprafeței sale? Dacă o conștientizare introspectivă analizează ce e „privat", nu există vreo cale de a verifica experiența noastră; fără noțiunea unei testări nu se poate oferi un sens pentru a avea dreptate. De asemenea, deși se ia în calcul o asemenea privire interioară, ceea ce ar genera aceasta nu poate fi reprodus într-un limbaj care să poată fi învățat[65].

Deoarece definițiile ostensive nu explică o anumită înțelegere lingvistică, nelămurind asupra modului în care ajungem de la absența oricărei limbi la posesia uneia, definițiile demonstrative nu pot constitui explicațiile ultime ale felului în care limba își dobândește înțelesul. Cu ajutorul definițiilor ostensive, copiii și străinii învață anumite aspecte ale limbii, dar ostensia funcționează doar pentru că deține deja o anume competență lingvistică. Ideea de definiție ostensivă este un constituent fundamental al reprezentării numită de Wittgenstein „imaginea augustiniană a limbajului", fiind concepută ca mecanism esențial prin care limbajul este „conectat cu realitatea". Limbajul a fost reprezentat, în tradiția filosofică principală, ca având o structură ierarhică, cu expresii „definibile" și „nedefinibile". Primele alcătuiesc o rețea de termeni definibili lexical, ultimele sunt expresii simple, neanalizabile, ce leagă limbajul de realitate și injectează rețeaua cu „conținut". Corelând termenii primitivi cu entități ce reprezintă înțelesul acestora, definițiile ostensive constituie „fundamentele" limbajului și punctul terminus al analizei filosofice[66]. Rezultă următoarele implicații, ca urmare a criticii aduse de Wittgenstein definiției ostensive: mai întâi, că numirea *nu* este, contrar teoriei din *Tractatus*, baza înțelegerii, apoi, că relația de numire în sine nu este o simplă chestiune a corelațiilor dintre sunete (sau semne) și obiecte, stabilite ostensiv,

ci trebuie înțeleasă în termenii modului în care numele și numirea intră în activitățile noastre lingvistice. Ostensia este sistematic ambiguă, întrucât trebuie să înțelegem semnificația, sau ceea ce urmează să se spună, în cadrul situației în care sunt date definiții ostensive, însă o astfel de înțelegere nu este explicată de ostensie. Faptul de a înțelege că trebuie să învățăm un nume comun precum „creion", și nu un nume propriu ca „Fred", presupune deja o anume competență lingvistică (spre a face distincția dintre numele comune și cele proprii), care nu este lămurită de simpla ostensie.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 452–453.
2. Rorty, R., *Contingență, ironie și solidaritate*, Editura All, București, 1998, pp. 67–68.
3. Ramsey, F., „Universals", în *Foundations. Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1978, p. 20.
4. Joja, C. „Gândire formală și interpretare în istorie", în *Probleme de logică*, IX, Editura Academiei, București, 1986, pp. 125–171.
5. Scruton, R., *A Short History of Modern Philosophy from Descartes to Wittgenstein*, Routledge, Londra, 1981.
6. Stroud, B., „Wittgenstein on Meaning, Understanding and Community", în *Wittgenstein, Towards a Re-Evaluation: Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 35.
7. Anscombe, G.E.M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, Londra, 1967.
8. Kenny, A., *Wittgenstein*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975.
9. Brandon, R.B., *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.
10. McDowell, J., „Criteria, Defeasibility and Knowledge", în *Proceedings of British Academy*, 68, 1982, pp. 455–479.
11. Tonoiu, V., „Metafilosofia ca dimensiune a criticismului", în *Epistemologia și analiza logică a limbajului științei*, Editura Politică, București, 1975, pp. 278–279.
12. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, în *Schriften* 1,

Suhrkamp, 1980, pp. 285–286.
13. Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, 6, Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, pp. 563–564.
14. Strawson, P.F., „Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", în *Anthology*, Doubleday Anchor, Garden City, 1966, p. 286.
15. Rorty, R., *Obiectivitate, relativism şi adevăr*, Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 372.
16. Wright, C., „Wittgenstein's Rule-Following Considerations and the Central Project of Theoretical Linguistics", în *Reflections on Chomsky*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 244–246.
17. Wittgenstein, L., *Caietul albastru*, Editura Humanitas, Bucu- reşti, 1993, p. 47.
18. Hollenstein, E., *Linguistik, Semiotik, Hermeneuktik, Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 34.
19. Wright, C., *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1992, p. 228.
20. Nagel, T., *Ultimul cuvânt*, Editura All, Bucureşti, 1998, p. 65.
21. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Londra, 1958, p. 10.
22. Bouveresse, J., *La parole malheureuse*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1971, p. 307.
23. Fish, S., „Consequences", în *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham, 1989.
24. Hazard, P. A., „A Problem with Wittgenstein's «Family Resemblance»", în *Laval Théologique Philosophique*, Les Presses de l'Université Laval de Quebec, 1975, pp. 265–292.
25. Sprecht, R.K., „Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Späterwerk L. Wittgenstein", în *Philosophie und Vorurteil* (ed. W.G. Jankowitz), Untersuchungen zur Vorurteilschaftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils, Verlag Anton Hain, Meinsham am Glan, 1975, pp. 173–174.
26. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 174.
27. Minar, E.H., „Feeling at Home in Language. What Makes Reading *Philosophical Investigations* Possible?", în *Synthese*, 102, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, p. 420.
28. Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, p.

176.
29. Zimmermann, J., *Wittgensteins sprachphilosophische Hermen- eutik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, pp. 101–103.
30. Joja, C., „L. Wittgenstein și filosofia contemporană a limbajului", în *Orientări contemporane în filosofia logicii*, Editura științifică, București, 1991, pp. 126–127.
31. Maurer, A., „Language and Metaphysics. L. Wittgenstein", în *Recent Philosophy. Hegel to Present*, Random House, New York, 1966, p. 529.
32. Wittgenstein, L., [21], p. 77.
33. Fogelin, R., *Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1987.
34. Cavell, S., „The Argument of the Ordinary", în *Conditions Handsome and Unhandsome*, University of Chicago Press, 1990.
35. Holtzman, S.H. ? Leich, C.M., *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1981.
36. Hacker, P.M.S., *Wittgenstein: Meaning and Mind*, vol. 3 din *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1990, pp. 1–286.
37. De Mauro, T., „L. Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics", în *Foundations of Language. Supplementary Series. Volume 3*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1967, pp. 43–57.
38. Putnam, H., *Pragmatism*, Blackwell, Oxford, 1995, pp. 8–9.
39. Schneider, H.J., „Ausprägungen pragmatischen Denkens in der zeitgenösischen Sprachphilosophie", în *Pragmatik*, Bd. IV, 1993, p. 2.
40. Meggle, G., „Pragmatische Semantik im Ausgang von L. Wittgensteins Sprachspielkonzept", în *Pragmatik*, Bd. II, 1987, p. 279.
41. Ayer, A.J., *The Problem of Knowledge*, cap. 1, Penguin Books, Harmondsworth, 1956.
42. Locke, J., „Eseu II", XI, 9, în *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Clarendon Press, Oxford, 1975.
43. Feyerabend, P., *Philosophical Papers*, vol. II, „Problems of Empiricism", Cambridge, 1981, p. 129.
44. Nagel, T., [20], p. 62.
45. Russell, B., *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, 1961, p. 271.
46. Strawson, P.F., *Analysis and Metaphysics*, Oxford University Press, 1992, p. 4.
47. Monk, R., *L. Wittgenstein: The Duty of Genius*, Cape, Londra, 1990.
48. Kutschera, *Sprachphilosophie*, 2. Aufl., W. Fink, München, 1975, p. 137.

49. Baker, G.P. ? Hacker, P.M.S., „Wittgenstein and the Vienna Circle: the Exaltation and Deposition of Ostensive Definition", în *L. Wittgenstein: Critical Assessments*, vol. I, Croom Helm, Londra, 1986, pp. 241–262.
50. Cooke, J.W., „Human Beings", în *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1969, pp. 117–151.
51. Trigg, R., *Înțelegerea științei sociale*, Editura științifică, Bucu- rești, 1996, pp. 229–230.
52. Ryle, G., „Ludwig Wittgenstein", în *Analysis*, 12, Oxford, 1951.
53. Edwards, J., *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein and the Threat of Philosophical Nihilism*, University of South Florida Press, Tampa, 1990.
54. Granger, G.G., *Langages et épistémologie*, Éditions Klincksieck, Paris, 1979, pp. 181–182.
55. Campanale, D., „Ludwig Wittgenstein", în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits II*, 1964, p. 531.
56. Rorty, R., [2], p. 195.
57. Lyotard, J.F., *Tombeau de l'intellectuel*, Éditions Galilée, Paris, 1984, pp. 61–84.
58. Davidson, D., „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", în *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Pres, 1984, p. 189.
59. Rorty, R., [2], pp. 90–91.
60. Hacker, P.M.S., *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford University Press, 1986, pp. 245–336.
61. Hanfling, O., *Wittgenstein's Later Philosophy*, Macmillan, Londra, 1989, pp. 88–126.
62. Wittgenstein, L., „Notes for Lectures on «Private Exper- ience» and «Sense Data»", în *Philosophical Review*, 77, 1968, pp. 275–320.
63. Kenny, A.J.P., *Wittgenstein*, Allen Lane, Londra, 1973, pp. 178–202.
64. Ayer, A.J., *Ludwig Wittgenstein*, Penguin Books, Harmond- sworth, 1986.
65. Ferrater, M., „L. Wittgenstein, simbolo de una epoca augustiada", în *Theoria*, 2, Madrid, 1954.
66. Arrington, R.L., „«Mechanism» and «Calculus»: Wittgen- stein on Augustine's Theory of Ostension", în *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca, 1979, pp. 303–338

GILBERT RYLE

Elucidarea filosofică

Frege și Russell au încercat să arate că matematica pură derivă în întregime din adevărurile generale complete ale logicii formale, adică aceste adevăruri stau pentru adevărurile aritmetice ca axiomele lui Euclid pentru teoriile sale. Dar care era esența încercării de a demonstra această continuitate între logică și aritmetică? În mod cert, adevărurile matematicii sunt solid fundamentate, așa că ce se obține, cu excepția ordinii, dacă le asigurăm ulterior o bază?

Pe atunci, matematicienii chibzuiți erau la ananghie. Știința lor părea să aibă ramuri, dar era fără tulpină. Vitalitatea însăși a acestor crengi genera țeluri deosebite între ele. Chiar noțiunea de număr părea să aibă atâtea forme câte crengi avea știința numărului. Matematica părea un hotel (*caravanserai*), nu o casă.

Relațiile sale externe cu alte științe erau de asemenea precare. J.S. Mill asemuise adevărurile matematicii cu acelea ale științelor naturale: ele sunt generalizări izvorâte din experiență, susceptibile de a fi torpilate de excepții neașteptate. Ar fi mult mai surprinzător să găsești o excepție la 7 + 5 = 12, decât să găsești o lebădă neagră, dar doar „mult mai", așa că e absurd. Alt aspect: când erau întrebați „Ce entități fac ca matematica să fie știință?", gânditorii dădeau un răspuns psihologic. Lumea materială conține nenumărate feluri de lucruri, dar nu conține numere. Sunt nouă planete, iar pământul are o Lună. Dar nu poți vedea 9 sau 1. Așa că dacă numerele nu sunt lucruri fizice, ce le-ar mai rămâne să facă, să ne protejeze ideile sau gândurile din minte, sau ceva de acest gen? Dar atunci aritmetica ar trebui să facă excepții pentru diferențe între ce se întâmplă în mințile amputate psihic, și în cele sănătoase, în mințile celor care văd clar și în mințile celor care nu văd clar ș.a. Din nou absurd.

Deoarece matematica avea nevoie, în interior, de o coordonare între termenii săi și, în exterior, de o autonomie față de științele inductive, în special față de psihologie, afilierea sa la logică a fost înțeleasă ca o operație de salvare. Matematica putea fi salvată de la disensiunile interioare și de la presiunile exterioare numai devenind parte a indiscutabilei științe a logicii. Dar ce fel de știință este aceasta? Ce fel de adevăruri sunt adevărurile logicii? Ce fel de informații ne oferă logica și despre ce tipuri de entități? Aceasta este, cred, problema centrală a *Tractatus*-ului wittgensteinian. (...)

Adevărurile științelor naturale sunt adevăruri factuale, în timp ce acelea ale logicii sunt pur formale. Adevărul lor este neutru între lumea care este și aceea care ar fi putut să fie. Acesta caracter formal al adevărurilor logice se prezintă altfel. Truismul „Fie ploua, fie nu" rămâne adevărat dacă în loc de „ploua" folosim „ninge", „este ger" sau orice altceva dorim. Pentru absolut orice propoziție, fie ea, fie negația sa este adevărată. Influența lui „fie..., fie nu..." este neînsemnată față de conținutul material al propozițiilor de care el se leagă, atât timp cât propozițiile sunt similare. De aici, adevărurile logicii pot fi exprimate extrem de clar dacă eliminăm caracterul algebric (*algebraize away*) al tuturor elementelor materiale ca „Socrate", „muritor" și „ploua"; asta determină, de pildă, „Pentru orice *p*, fie *p*, fie non-*p*".

Astfel, logica nu este preocupată de adevărul sau falsitatea efectiv(ă) a enunțurilor factuale care pot acoperi structurile sale. Sub nici o formă, logica nu este interesată esențial de adevărul-sau-falsitatea acestor enunțuri, deoarece trebuie să demonstreze cum ar rezulta adevărul sau falsitatea unui enunț, dacă altul *ar fi* adevărat sau *ar fi* fals. „Jack s-a suit pe deal" ar trebui să fie adevărată, *dacă* Jack și Jill s-au suit pe deal; și din falsitatea enunțului „Jack s-a suit pe deal" ar rezulta falsitatea enunțului „Jack și Jill s-au suit pe deal".

Ei bine, atunci de ce n-ar trebui să răspundem problemei inițiale, spunând că subiectul supus logicii se compune din adevăruri-sau-falsități, și că trebuie să descoperim în ele proprietățile lor formale care ne asigură că una ar fi adevărată dacă cealaltă ar fi adevărată? Dar atunci ce fel de entități sunt adevărurile-sau-falsitățile, și ce fel de proprietăți sunt aceste proprietăți formale?

Când spun „Plouă", cuvintele mele îți transmit ceva. Le înțelegi chiar dacă nu știi că plouă. Ele au sens, chiar dacă nu plouă. Așa că starea reală a vremii este un lucru; adevărul-sau-falsitatea că plouă este altceva. Pentru a pricepe înțelesul cuvintelor mele, nu ți se spune care este starea vremii, ci ceea-ce-este-reprezentat-ca-fiind. Dar ce dă posibilitatea exprimărilor de a reprezenta cum sunt sau cum nu sunt lucrurile? Ce dă posibilitatea unui complex de simboluri de a *însemna* ceva *față* de o stare de fapt reală? Să analizăm o hartă simplă reprezentând, adevărat sau fals, poziții și distanțe relative dintre trei orașe: A, B și C. Punctul A este cu un țol (2,54 cm) mai sus decât punctul B, iar acesta este cu doi țoli mai sus decât punctul C. Această hartă ți-ar putea spune că orașul A este la nord de B, care este la nord de C, și că B este la 20 de mile față de C și la 10 față de A. Cum face asta? Printr-un cod stabilit prin care punctele marcate cu litere reprezintă orașe, partea de sus a hărții desemnează nordul, iar un țol înseamnă 10 mile. Felul în care punctele sunt situate pe hartă ne indică cum sunt legate între ele, pe pământ, orașele. În acest caz, harta, dacă este exactă, reflectă, în anumite privințe, o suprafață corespunzătoare de pe pământ. Dar având un cod diferit, aceleași puncte ar putea reprezenta (corect sau greșit) înălțimile a trei piscuri sau gradele de sub punctul de fierbere a trei cratițe. Reprezentarea poate fi (deși nu este necesar) fotografică. Notele interpretate de muzician nu se *aseamănă* cu semnele negre de pe partitura sa, însă dispunerea acestora din urmă, printr-un cod complex, poate reprezenta cu fidelitate dispunerea notelor.

„Codurile" care dau posibilitatea diferitelor dispuneri ale cuvintelor de a reprezenta stări de lucruri diferite sunt deosebit de complicate și variază în limbi diferite. În engleză, dacă vrei să spui că Brutus l-a ucis pe Cezar, trebuie să-l pui pe „Brutus" înaintea verbului și pe „Cezar" după acesta. Nu așa stau lucrurile în latină, care ajunge la același rezultat prin diferite terminații lexicale. Dar fără să aplici anumite reguli sintactice nu poți spune nimic, nici măcar ceva fals. Structurile simbolice pot reprezenta (corect sau greșit) structurile stărilor de lucruri reale, deoarece, deși structura de reprezentare nu se *aseamănă* de obicei cu structura reprezentată, ele sunt încă analoage structural una alteia. O propoziție are înțeles dacă sintaxa sa *ar putea* fi analog structurală unei stări de lucruri

reală, chiar dacă, atunci când e falsă, nu are de fapt un astfel de omolog factual. Cezar nu l-a ucis pe Brutus, dar „Cezar l-a ucis pe Brutus" are sens, deoarece exista, ca să zicem așa, un prilej în realitate, deși neîmplinit, pentru această crimă neînfăptuită.

Nu toate complexele de cuvinte, puncte sau gesturi transmit adevăruri sau falsități. Un amestec dezorganizat de cuvinte sau puncte nu are vreun sens. Chiar o succesiune de cuvinte într-o gramatică convențională (*orthodox*) poate să nu aibă sens. Lewis Carroll a născocit multe propoziții de acest gen; de exemplu: „Pisica din comitatul Cheshire a dispărut, lăsând în urmă doar rânjetul său" (expresia „a Cheshire cat" definește, în engleză, și „un om hlizit sau zâmbăreț", iar expresia „to grin like a Cheshire cat" înseamnă „a zâmbi prostește", n.tr.). Uneori, gânditori serioși realizează, în mod neglijent, propoziții fără sens. Geometri din vechime susțineau, în mod serios, că punctele euclidiene sunt rotunde. Un adevăr-sau-falsitate este atunci un complex organizat de simboluri reprezentând, prin analogie structurală, o stare de lucruri reală-sau-posibilă omoloagă. Ea este, de exemplu, o propoziție „în relația sa proiectivă față de lume". Pentru a afla dacă este de fapt adevărată sau falsă trebuie să-i stabilim o corespondență cu starea de lucruri omoloagă posibilă din realitate.

Deja putem vedea cum explicația lui Wittgenstein asupra ceea ce urmează să aibă sens, adică să fie adevărat-sau-fals, a condus spre celebrul principiu al verificabilității, prin care pozitiviștii logici au ostracizat, considerându-le absurde, afirmațiile metafizicienilor, teologilor și moraliștilor. Observația și experimentul sunt modalitățile prin care stabilim corespondențe între, să zicem, propozițiunile astronomiei și evenimentele astrale (*stellar facts*). Unde observația și experimentul sunt excluse, așa-zisele adevăruri-sau-falsități nu se ancorează în evenimente și astfel nu spun nimic. Ele nu reprezintă altceva decât o bolboroseală deghizată (*disguised gibberish*).

Dar adevărurile logicii, al căror statut Wittgenstein și l-a fixat drept sarcină principală de stabilit? și ele sunt tot o bolboroseală deghizată? Ori sunt salvate prin clasarea lor alături de cele mai generale adevăruri ale științelor naturii? Wittgenstein urmează o cale între Scylla și Charibda. (...)

Totuși, nu rezultă că adevărurile logicii sunt pur și simplu fără întrebuințare, întrucât sunt neinformative. Ele servesc la a indica, prin contrast cu „interesul" (*hospitality*) lor deplin, modurile în care enunțurile obișnuite transmit, prin „dezinteresul" (*shut-doored-ness*) lor relativ, informații pozitive sau greșite.

Adevărurile logicii atunci nu sunt absurde, deși sunt goale de informație corectă sau informație greșită. Sarcina lor este de a ne *arăta* cum sunt organizate, prin eliminarea conținutului, gândurile și aserțiunile noastre obișnuite.

Trec peste explicațiile lui Wittgenstein asupra legăturilor și diferențelor dintre logică și matematică, și dintre logică și mecanică, importante, deși acestea sunt pentru a înfățișa, prin contrast, natura pozitivă a logicii. Dar nu trebuie să trec peste explicația lui privind relațiile dintre logică și filosofie. Deoarece, așa cum indică titlul, *Tractatus logico-philosophicus*, cartea sa avea drept preocupare secundară stabilirea statutului filosofiei. Despre ce lucruri ne pot vorbi filosofii, aceștia considerați distinct de logicieni și de oamenii de știință? Adevărurile filosofiei sunt factuale sau formale?

Filosofii din vechime, dacă totuși încercau să fundamenteze filosofia, au tins să o trateze fie ca psihologie, fie ca pe o cosmologie non-empirică. Dar Russell și alții și-au dat seama că filosofia nu este nici o știință a naturii, nici măcar o știință supranaturală. Russell accentuase legătura indisolubilă dintre logică și filosofie, tratând toate problemele filosofice serioase ca fiind probleme pentru „analiză logică", ca și cum logica ar trasa limitele latitudinii și longitudinii, în timp ce filosofia ar trebui să treacă detaliile geografice.

Parțial în același mod, după ce a separat problemele filosofice de cele științifice, Wittgenstein descrie funcția pozitivă a filosofiei ca „lămuritoare". Funcția sa este de a expune acea arhitectură logică a gândurilor noastre obișnuite și științifice pe care o ascund limbile noastre materne, dar pe care ar înfățișa-o simbolismul schematizat al logicii. Însă acum se desprinde o diferență aparent dezastruoasă între logică și filosofie. Formulele logicii, deși nu ne spun nimic, ne arată totuși, ca să zic așa, la limita lor, influența pozitivă a „sau-rilor", „și-urilor" și „toate-lor" ș.a.,

pe care se fundamentează adevărurile și falsitățile noastre obișnuite. Dar afirmațiile filosofice sunt într-o situație mai jalnică, deoarece misiunea lor lămuritoare este de a ne *spune* ce fel de sens sau nonsens aparține propozițiunilor științei și vieții cotidiene; iar acesta nu este genul de lucruri care poate fi spus clar. Înțelesurile, adică adevărurile sau falsitățile pe care le exprimăm, nu pot fi excluse din exprimările lor. Putem vorbi cu sens, dar nu putem vorbi cu sens despre sensul pe care-l rostim. (...)

Elucidarea filosofică avansează doar peste ruinele articulațiilor sale greu încercate. Genul de claritate pe care-l căutăm îl obținem devenind conștienți de ce ne determină să ne bâlbâim. Criticii au evidențiat rapid că Wittgenstein a reușit să spună multe lucruri importante și inteligibile. Așa că poate limbajul hărților are restricții de care limbajul cuvintelor este scutit, și poate că noțiunea de sens este mai largă decât noțiunea de adevăr-sau-falsitate față de faptele empirice.

În ce sens diferă Wittgenstein II de Wittgenstein I? Mai întâi, problema centrală este diferită. El nu mai manifestă interes pentru statutul logicii, iar acum filosofia se crede îndreptățită să-l necăjească. În *Tractatus*, Wittgenstein cercetase amănunțit noțiunile de sens și nonsens prin paravanul găurit al logicii. Prin orificiile sale, el a putut vedea doar atomi elementari de adevăr și falsitate, ce se combinau în adevăruri și falsități moleculare, prin operații cu „și", „sau" și „nu". Singurele diferențe vizibile între lucrurile care pot fi exprimate (*sayables*) apăreau în proporțiile și formele conținutului. Tuturor celorlalte diferențe li se eliminase caracterul algebric. Dar acum el renunță la acest paravan, examinând acele diferențe între lucrurile care pot fi exprimate, ce nu se vor reduce la proporțiile conținutului. Unde examinase structurile algebrizate ale enunțurilor în care doar constantele logice au fost lăsate să funcționeze, acum el urmărește funcționarea exprimărilor directe cu care spunem lucruri reale. Un aspect pe care Wittgenstein îl remarcă rapid este următorul: nu toate lucrurile care pot fi exprimate sunt adevăruri sau falsități. Logicianul se ocupă doar de premisele și concluziile care pot fi susținute, dar nu tot ce poate fi spus poate fi și susținut, de pildă întrebarea, sfatul, implorarea, comanda, reasigurarea, dojenirea,

gluma, avertismentul, compătimirea, promisiunea, regretul, lauda, parodia. Ne adresăm mult celor mici și câinilor, însă fără să formulăm enunțuri.

În *Tractatus* ni s-a spus, în concluzie, că doar acele propoziții care putea fi premise sau concluzii pentru o mică porțiune din științele naturii au sens pozitiv. În *Cercetări*, ușa este deschisă oricărui lucru pe care l-ar putea rosti cineva. Suntem din nou acasă, în ținutul discursului real.

Noțiunea centrală de sens sau înțeles s-a dizolvat corespunzător. În *Tractatus*, adevărurile-sau-falsitățile păreau a fi dâre ale cernelii tipografice; iar coordonarea lor cu starea lucrurilor din lumea reală semăna cu compatibilitatea dintre structurile a două cristale. Dar propozițiile sunt în mod curent lucruri spuse, nu scrise, de o persoană alteia. Așa că acum Wittgenstein pune în discuție constat întrebări precum „Cum reușesc de fapt copiii să înțeleagă cutare exprimare în viața de zi cu zi?" și „Cum l-am învăța pe un sălbatic să numere sau să spună cât este ceasul?". Vorbind cu sens și urmărind sensul discuțiilor dintre alte persoane sunt lucruri pe care am învățat cum să le facem; astfel, noțiunea de sens capătă claritate (*comes out of the fog*) dacă întrebăm constant ceea ce probabil chiar am învățat, și chiar cum probabil am învățat, pentru a putea comunica. În principal, prima parte a *Cercetărilor* tratează probleme privitoare la sens, înțelegere, pricepere, familiarizare, explicare ș.a.

Un procedeu pe care Wittgenstein îl folosește constant este acela de a cerceta situații imaginare, în care oamenii trebuie să inventeze și să învețe pe alții modalități de comunicare. Un constructor, de exemplu, dorește ca taciturnul său ajutor să-i înmâneze cărămizi și dale. Cum l-ar învăța să distingă între comenzile „Cărămidă" și „Dală"? Cum l-ar învăța să aducă *două* sau *cinci* cărămizi, adică să înțeleagă cuvinte-numere. Wittgenstein denumește aceste creații lingvistice (ciudate) imaginare drept „jocuri de limbaj", formulare regretabilă, deoarece mulți cititori cred că el insinuează că vorbitul e un fel de *joc*. De fapt, ideea centrală din spatele etichetei „jocuri de limbaj" este noțiunea de *reguli*. Din această perspectivă, a învăța să comunici este ca și cum ai învăța să joci șah sau tenis, întrucât în ambele

trebuie să ne familiarizăm cu reguli scrise și nescrise, și sunt destul de diferite tipurile de reguli ce se armonizează și care trebuie învățate. Jucătorul de șah a trebuit să învețe mutările permise, mutările care ar determina greșeli tactice și chiar mutările incorecte. O generalizare brută a noii explicații asupra sensului sau înțelesului, oferită de Wittgenstein II, este că înțelesul unei exprimări este dat de regulile privind utilizarea acelei exprimări; adică regulile autorizează sau interzic utilizarea înțelesului în alte exprimări, acelea care influențează utilizarea sa efectivă în situațiile de comunicare obișnuite și neobișnuite ș.a. Noțiunea dinamică de reguli cu care trebuie să te familiarizezi a înlocuit noțiunea de compatibilitate structurală impusă.

Cu noua sa noțiune despre înțeles, Wittgenstein se află în situația de a spune lucruri noi despre sarcina filosofului de elucidare a înțelesului. Dar, în principal, el evită să încerce a da o explicație generală privind genul acestei sarcini, ori de ce și când este necesar să fie întreprinsă, deși sunt pasaje în care dă, în chip enigmatic, o astfel de explicație. Mai curând în partea a doua a *Cercetărilor* încearcă Wittgenstein să demonstreze prin exemple cum arată dificultățile (*quandaries*) filosofice, cum să le depășești și ce alunecări ale gândirii ne aduc în miezul lor. El încearcă mai curând să ne învețe metode de rezolvare, decât să ne dea răspunsul, la o întrebare din cadrul unui examen.

Nu cred că cineva ar putea citi *Cercetările* fără a avea sentimentul că autorul a perceput pulsul activității de filosofare. Ne putem îndoi că diagnosticul indicat de el este potrivit, dar nu că a reperat, prin contact direct, acea tulburare (*commotion*) importantă și particulară, perplexitatea filosofică. („Wittgenstein", în *Scientific American*, 197, 1957).

* * *

Ryle se întreabă ce fel de filosof era Wittgenstein. Fără o pregătire filosofică riguroasă, Wittgenstein i-a „frecventat" pe Frege și Russell, și a studiat scrierile lor logico-matematice (fără să se cunoască forma luată de nedumeririle sale inițiale privind matematica), problemele centrale ale *Tractatus*-ului fiind reacții

clare la doctrinele lor: „Frământările sale aveau resorturi lăuntrice" (*His ferments came from his own insides*).

În mod normal, nu se cunoaște când o propoziție exprimă un adevăr-sau-falsitate și când constituie un nonsens. Conținutul propoziției determină conținutul unei stări de lucruri actuale-sau-posibile, însă ni se interzice să stabilim această analogie. „Încercările de stabilire ar fi încercări de excludere a condițiilor de semnificare a enunțurilor; ar încălca deci aceste condiții și ar fi nonsensuri". Ryle ne cere să analizăm harta sa cu situația celor trei orașe, și ne îndeamnă să mai desenăm o hartă, care să indice informațiile corecte sau greșite transmise de prima hartă, să arate dacă aceasta este exactă, și să precizeze codul cartografic prin care cele trei puncte inițiale reprezintă coordonatele de situare și distanțele dintre orașe. Ryle crede că nu se poate alcătui o hartă pe baza informațiilor furnizate de o alta. „Ce afirmă o hartă obișnuită despre suprafața pământului nu este o altă porțiune a acelei suprafețe, așa că o a doua hartă n-o poate schița. Condițiile de semnificare pe care le exemplifică o hartă obișnuită nu sunt *stabilite* prin aceste hărți sau prin altele".

O aserțiune factuală obișnuită răspunde la o întrebare prin „da" sau „nu", invitându-ne să alegem o variantă și să o respingem pe cealaltă. Un adevăr al logicii este gol factual sau „tautologic", întrucât nu se referă la ceva de respins și astfel la ceva de ales. „Un enunț obișnuit „fie-fie", precum „Fie Jack a urcat pe deal, fie Jill", nu spune clar cine a urcat pe deal, dar exclude o situație posibilă, aceea că nici unul dintre ei nu a urcat pe deal. Dar dacă ne întrebăm, în cazul unui truism al logicii de tipul „fie-fie", precum „Fie Jack a urcat pe deal, fie nu", ce se elimină prin *această* aserțiune, vedem că singurul aspect exclus este că Jack fie nu s-a urcat, fie s-a urcat, pe deal".

Adevărurile și falsitățile științelor naturale sunt pur și simplu adevăruri și falsități despre ce există și se întâmplă în lume, adevărul sau falsitatea lor depinzând de situația lucrurilor în lume. „Însă adevărurile logicii nu ne oferă informații despre lume. Enunțul „Fie plouă, fie nu plouă" exemplifică un truism logic, dar nu ne spune nimic despre vreme. Este adevărat indiferent de vreme. „Socrate este muritor" ne oferă o informație importantă sau

greșită despre Socrate, dar „*Dacă* toți oamenii sunt muritori, iar Socrate este om, *atunci* el este muritor" ne oferă un adevăr logic aplicat, care este adevărat, fie că el este muritor, fie că nu este".

Ryle încearcă să arate că intelectul este exercitat direct în acțiuni practice și în acțiuni teoretice, și că o acțiune inteligentă nu trebuie să cuprindă vreun „act fantomă" de contemplare a judecăților regulative. Așadar, nu există un clivaj între intelect și practică, o fractură corespunzătoare celei dintre teorie și practică, nefiind necesar să postulăm vreo facultate intermediară cu natură dual㠄(*Janus-headed go-between faculty*), predispusă deopotrivă la teorie și influentă asupra practicii. Formularea de judecăți este numai o altă activitate specială, efectuabilă judicios sau nejudicios; judecata (gândirea propozițională) este doar o modalitate de a ne exercita rațiunea ori de a ne trăda neghiobia, având reguli proprii, dar aplicarea inteligentă a acestora nu reclamă dinainte un alt strat inferior al judecăților despre cum să gândim corect.

Posesia efectivă a unui element al cunoașterii-că implică a ști cum să folosești acea cunoaștere (când este necesară) pentru elucidarea altor probleme teoretice sau practice (distincția între „posesia de muzeu" și „posesia de atelier a cunoașterii"). Chiar dacă ar fi burdușită cu informații, o persoană lipsită de inteligență nu are cum răspunde la întrebări particulare. Ryle arată că nu doar pentru a descoperi adevăruri este necesară inteligența, ci și pentru a le aplica, iar a ști cum să aplici adevărurile este ireductibil la cunoașterea unor adevăruri suplimentare, care să intermedieze aplicarea (*extra bridge-truths*), fără inițierea unui proces nesfârșit. Aplicarea maximelor, de pildă, nu constituie evident doar o contemplare a acestor adevăruri, fiind la fel de sigur că se poate face inteligent sau nesăbuit.

Ryle consideră că filosofii nu creditează o distincție comună tuturor, „cea dintre a ști (cunoaște) că se petrece ceva și a ști cum să faci ceva. În propriile teorii ale cunoașterii, ei se concentrează asupra descoperirii de adevăruri sau fapte, și fie ignoră descoperirea căilor și metodelor de a face ceva, fie încearcă să o reducă la descoperirea faptelor. Ei presupun că intelectul este echivalent cu contemplarea propozițiilor, fiind folosit complet în această contemplare". Ryle inversează rolurile, având în vedere să

demonstreze că „*a-ști-cum* reprezintă o cunoaștere care nu poate fi definită în termenii lui *a-ști-că*; mai mult, că a-ști-cum este un concept anterior logic conceptului de a-ști-că", sperând să arate „că un important număr de paradoxuri și dileme vor rămâne nerezolvabile, dacă se consideră că a-ști-că reprezintă modelul ideal al tuturor operațiilor intelectului. Acestea sunt rezolvate dacă vedem că inteligența sau prostia unei persoane este înfățișată, în mod direct, în egală măsură prin unele din acțiunile sale, ca și prin gândirea sa"[1]. Recunoașterea propozițională a regulilor, rațiunilor și principiilor nu este „părintele" aplicării inteligente a acestora, ci un „copil nelegitim" al acestui demers. Respectarea regulilor și folosirea criteriilor seamănă, sub anumite aspecte, cu utilizarea ochelarilor: privim prin ei, dar nu la ei. Oamenii care apelează prea des la principii arată că nu știu cum să acționeze, asemenea persoanei care, uitându-se prea mult la ochelarii săi, trădează faptul că are dificultăți în a privi prin ei.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. Ryle, G., „Knowing How and Knowing That", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XLVI, 1946.

BERTRAND RUSSELL

Cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere

Spunem că avem *experiența nemijlocită* a unui lucru de care suntem conștienți direct, și nu prin intermedierea vreunei inferențe sau vreunei cunoașteri de adevăruri. De pildă, stând lângă masa mea, am experiența nemijlocită a datelor senzoriale care formează aparența mesei (culoarea, forma, duritatea netezimea ei ș.a., aspecte de care sunt rapid conștient o dată ce văd și ating masa). Multe lucruri aș putea spune despre nuanța anume de culoare pe care o văd: că este maronie, că este oarecum închisă ș.a. Acest gen de afirmații nu mă ajută să cunosc culoarea în sine mai bine, cu toate că mă ajută să aflu adevăruri *despre* culoare; referitor la cunoașterea culorii în sine, în opoziție cu cunoașterea adevărurilor despre ea, cunosc culoarea integral și desăvârșit atunci când o văd, nefiind nici teoretic posibilă o cunoaștere în plus a ei însăși. Drept urmare, mă aflu în posesia experienței nemijlocite a datelor senzoriale care formează aparența mesei, aspecte cunoscute imediat ca atare.

Cunoașterea pe care o am asupra mesei ca obiect fizic nu este, dimpotrivă, directă, fiind obținută cu sprijinul experienței nemijlocite a datelor senzoriale care formează aparența mesei. Am văzut că nu este ieșit din comun să ne îndoim că există o masă, pe când este imposibil să punem sub semnul întrebării datele senzoriale. Cunoașterea pe care o am asupra mesei este genul denumit „cunoaștere prin descriere". Masa este „obiectul fizic care determină anumite date senzoriale". *Descrierea* mesei se obține prin intermediul datelor senzoriale. Spre a cunoaște ceva în legătură cu masa, trebuie să cunoaștem adevăruri care îi stabilesc conexiunea cu lucrurile a căror experiență nemijlocită o avem; trebuie să știm că „anumite date senzoriale sunt determinate de un obiect fizic". Nu există vreo stare mentală prin care să fim conștienți de masă în mod direct, cunoașterea în totalitate a mesei fiind de fapt cunoaștere de *adevăruri*, iar lucrul adevărat, masa, nu

ne este deloc cunoscut, la drept vorbind. Cunoaștem o descriere și știm că există doar un obiect căruia i se aplică această descriere, cu toate că nu ne este cunoscut direct obiectul în sine. În situația de față, spunem despre cunoașterea pe care o avem asupra obiectului că este cunoaștere prin descriere. (...)

Prima extindere de examinat, depășind datele senzoriale, este experiența nemijlocită a *memoriei*. Apare clar că adeseori ne amintim ceva văzut sau auzit, ori prezentat altfel simțurilor noastre, fiind imediat conștienți de aspectele reamintite, deși ele apar ca trecut, nu ca prezent. Cunoașterea imediată prin memorie constituie sursa cunoașterii integrale privind trecutul; în absența sa, o cunoaștere prin inferență a trecutului ar fi imposibilă, dat fiind că n-ar trebui să aflăm vreodată despre existența a ceva trecut care să fie inferat.

A doua extindere de examinat este experiența nemijlocită a *introspecției*. Nu doar că suntem conștienți de lucruri, dar deseori suntem conștienți de cunoașterea lor. Când văd soarele, sunt conștient adesea că văd soarele; drept urmare, „eu văd soarele" este un obiect a cărui experiență o am nemijlocit. Când vreau să mănânc, pot fi conștient că vreau să mănânc; astfel, „eu vreau să mănânc" este un obiect a cărui experiență o am nemijlocit. Similar, putem fi conștienți de senzația noastră de plăcere sau durere și în general de evenimentele care au loc în mintea noastră. Acest tip de cunoaștere (conștiința de sine) constituie sursa cunoașterii noastre integrale a lucrurilor mentale. Este clar că doar ce se petrece în mintea noastră poate fi cunoscut astfel imediat; ce se petrece în mintea altora ne este cunoscut prin percepția corpurilor lor, altfel spus prin datele senzoriale din noi, asociate corpurilor lor. Însă în absența experienței nemijlocite a conținutului propriilor noastre minți, nu am fi în stare să ne imaginăm mintea altora și așadar nu am putea ști vreodată că ei au minte. Pare firesc să presupunem că conștiința de sine este unul din aspectele care îi deosebesc pe oameni de animale: putem presupune că animalele, deși au experiența nemijlocită a datelor senzoriale, nu devin vreodată conștiente de această experiență. Nu intenționez să spun că ele *se îndoiesc* că există, ci că nu au devenit vreodată conștiente de faptul că au senzații și trăiri și, așadar, nici de faptul că ele există ca subiecte ale senzațiilor și trăirilor. (...)

Când am experiența „eu văd soarele", este limpede că am experiența a două lucruri diferite, interrelaționate. Mai întâi, există datul senzorial care constituie, pentru mine, soarele, apoi, există ceea ce vede acest dat senzorial. Orice experiență nemijlocită, precum experiența mea a datului senzorial care constituie soarele, pare a fi evident o relație între persoana care are experiența și obiectul a cărui experiență o are persoana în discuție. Când pot avea experiența nemijlocită a unui caz de experiență nemijlocită (precum am experiența nemijlocită a experienței mele directe a datului senzorial ce constituie soarele), în mod precis persoana care are experiența sunt eu însumi. Astfel, când am experiența perceperii soarelui de către mine, faptul a cărui experiență o am este „Eu-având-experiența-nemijlocită-a-datului-senzorial".

În plus, cunoaștem adevărul „Eu am experiența nemijlocită a acestui dat senzorial". Este dificil de văzut cum am putea cunoaște acest adevăr ori doar să-l înțelegem, fără experiența nemijlocită a ceva denumit „Eu". Nu pare necesar să presupunem că avem experiența nemijlocită a unei persoane mai mult sau mai puțin permanente, aceeași astăzi ca și ieri, dar pare-se că trebuie să avem experiența nemijlocită a acelui lucru care vede soarele și are experiența nemijlocită a datelor senzoriale, indiferent de natura sa. Ca atare, într-un sens s-ar părea că trebuie să avem experiența nemijlocită a eului nostru ca opus experiențelor noastre particulare. Dar chestiunea este complicată și se pot aduce argumente alambicate de ambele părți. Drept urmare, cu toate că s-ar părea că *probabil* avem experiența nemijlocită a noastră înșine, nu este judicios să afirmăm că ea se produce evident. (...)

Alături de experiența nemijlocită a lucrurilor particulare, avem totodată experiența nemijlocită a ceea ce vom numi *universalii*, adică a ideilor generale, precum *albeața, diversitatea, frăția* ș.a. Orice propoziție completă trebuie să conțină cel puțin un cuvânt semnificând un universal, întrucât toate verbele au un înțeles universal. Este necesar să atragem atenția împotriva supoziției că în experiența nemijlocită se poate afla doar ceva particular și existent. Conștiința universaliilor se numește *concepere*, iar un universal de care suntem conștienți se numește *concept*.

De subliniat că, alături de obiectele a căror experiență nemijlocită o avem, nu se găsesc obiectele fizice (ca opuse datelor senzoriale) și nici mințile altor persoane. Aceste aspecte ne sunt cunoscute cu sprijinul „cunoașterii prin descriere". (...)

Cuvintele comune și chiar numele sunt în general descrieri în realitate. Altfel spus, gândul din mintea unei persoane care întrebuințează corect un nume propriu poate fi de regulă exprimat clar doar dacă înlocuim numele propriu printr-o descriere. În plus, descrierea necesară exprimării gândului o să varieze pentru oameni diferiți ori pentru aceeași persoană în momente distincte. Singurul lucru constant (cât timp numele este întrebuințat corect) este obiectul căruia i se aplică. Dar cât timp acesta rămâne constant, descrierea particulară implicită nu are în general vreo importanță pentru adevărul (falsitatea) propoziției în care este prezent numele.

Să exemplificăm: fie o afirmație despre Bismarck. Presupunând că există cunoașterea nemijlocită de sine, Bismarck și-ar fi putut folosi numele spre a desemna persoana particulară cunoscută nemijlocit. În situația dată, formulând o judecată despre sine, el însuși ar fi reprezentat un constituent al judecății. Aici numele propriu are întrebuințarea directă pe care mereu tinde să o aibă, desemnând un obiect anume, și nu o descriere a obiectului. Dar dacă cineva care îl cunoștea pe Bismarck formula o judecată despre el, situația este alta. Ceea ce cunoștea nemijlocit persoana în discuție erau anumite date senzoriale puse în legătură (presupunem că în mod corect) cu corpul lui Bismarck. Corpul său, ca obiect fizic, și, într-o măsură mai mare, mintea sa erau cunoscute doar drept corpul și mintea legate de aceste date senzoriale; altfel spus, ele erau cunoscute prin descriere. Evident, și întâmplarea influențează ce caracteristici ale aparenței unui om vor veni în mintea cuiva apropiat, atunci când acesta se gândește la ea; descrierea din mintea persoanei apropiate este prin urmare fortuită. Esențial este că această persoană știe că diferitele descrieri se vor aplica toate aceleiași entități, deși nu cunoaște nemijlocit entitatea respectivă.

Atunci când noi, care nu l-am cunoscut pe Bismarck, formulăm o judecată despre el, descrierea din mintea noastră va fi probabil o cantitate oarecum vagă de cunoaștere istorică, în

general mult mai cuprinzătoare decât este necesar spre a-l identifica. De pildă, să presupunem că îl avem în minte drept „primul cancelar al Imperiului German". Toate cuvintele sunt abstracte, în afară de „german", cuvânt care va avea înțelesuri diferite pentru oameni diferiți; pentru unii, va evoca excursii în Germania, pentru alții, imaginea Germaniei pe hartă ș.a. Însă, pentru a obține o descriere aplicabilă, suntem constrânși ca la un moment dat să introducem o referire la un particular anume, cunoscut nemijlocit. O referire de acest gen este implicită în orice menționare a trecutului, prezentului și viitorului (opunându-se datelor precise) ori a lui aici și acolo, ori a ceea ce alții ne-au spus. Ca atare, se pare că oricum o descriere cunoscută ca fiind aplicabilă unui particular trebuie să implice o anumită referire la un particular cunoscut de noi nemijlocit, când cunoașterea pe care o avem despre lucrul descris nu este doar ceva decurgând *logic* din descriere. De pildă, „omul cu cea mai îndelungată viață" reprezintă o descriere conținând doar universalii de aplicat unui om anume, dar o judecată despre acest om, presupunând mai multă cunoaștere în privința sa decât oferă descrierea, este imposibilă. Însă dacă formulăm: „Primul cancelar al Imperiului german a fost un diplomat abil", putem fi siguri de adevărul judecății expuse numai în virtutea a ceva cunoscut nemijlocit (în general, o mărturie auzită sau citită). Alături de informația comunicată celorlalți, și de faptul relativ la Bismarck cel real, care dă semnificație judecății noastre, gândul avut în realitate conține particularul sau particularele implicate, constând în rest doar din concepte. (...)

Pare-se că atunci când formulăm o afirmație despre ceva cunoscut nouă doar prin descriere, *intenționăm* deseori să facem afirmația nu în forma ce presupune descrierea, ci despre lucrul real descris. Altfel zis, când spunem ceva despre Bismarck, am dori, dacă e posibil, să formulăm judecata pe care numai Bismarck o poate face, adică judecata în care el însuși este un constituent. Eșuăm în chip necesar în această tentativă, întrucât adevăratul Bismarck nu ne este cunoscut. Dar știm că există un obiect B, numit Bismarck, și că B a fost un diplomat abil; astfel, putem *descrie* propoziția intenționată de formulat, adică „B a fost un diplomat abil", unde B este obiectul care a fost Bismarck.

Descriindu-l pe Bismarck drept „primul cancelar al Imperiului german", propoziția intenționată de formulat ar putea fi descrisă ca „propoziția care afirmă despre obiectul real care a fost primul cancelar al Imperiului german că acest obiect a fost un diplomat abil", lucru ce ne permite să comunicăm, în pofida descrierilor variabile utilizate, că știm că există o propoziție adevărată despre adevăratul Bismarck și că, indiferent de varierea descrierii (atât timp cât aceasta este corectă), propoziția descrisă nu se modifică. Această propoziție descrisă, despre care se știe că este adevărată, este cea care ne interesează, dar noi nu cunoaștem nemijlocit propoziția în sine, și nu *o* știm, deși știm că este adevărată.

De subliniat că există diferite stadii în îndepărtarea de cunoașterea nemijlocită a particularelor: în primul rând, este Bismarck pentru oamenii care l-au cunoscut; Bismarck cunoscut prin istorie; omul cu mască de fier; omul cel mai longeviv. Acestea se distanțează din ce în ce mai mult de experiența nemijlocită a particularelor; primul stadiu este pe cât posibil de apropiat de cunoașterea nemijlocită în privința unei alte persoane; în cel de-al doilea, se poate încă spune că știm cine a fost Bismarck; în cel de-al treilea, nu cunoaștem cine a fost omul cu masca de fier, deși putem ști multe propoziții despre el care nu sunt logic deductibile din purtarea unei măști de fier; în fine, în cel de-al patrulea rând, nu știm nimic mai mult decât ceea ce este logic deductibil din definiția omului. Există o ierarhie similară în regiunea universaliilor. Ca și multe particulare, multe universalii ne sunt cunoscute doar prin descriere. Însă aici (ca și în cazul particularelor) cunoașterea privind ceea ce este cunoscut prin descriere este finalmente reductibilă la cunoașterea privind ceea ce este cunoscut nemijlocit.

Iată principiul fundamental în analiza propozițiilor ce conțin descrieri: *Orice propoziție inteligibilă trebuie compusă integral din constituenți cunoscuți nemijlocit.*

La acest stadiu nu încercăm să dăm răspuns tuturor obiecțiilor formulabile împotriva acestui principiu fundamental. Pentru moment vom arăta doar că oricum este posibil să respingem toate aceste obiecții, întrucât greu se poate concepe că putem formula o judecată sau emite o supoziție fără a ști despre ce

judecăm sau presupunem. Pentru a vorbi cu sens și a nu emite simple zgomote, trebuie atașat cuvintelor întrebuințate *un oarecare* înțeles (care trebuie să fie ceva cunoscut nemijlocit). De pildă, când formulăm o afirmație despre Iuliu Cezar, este evident că nu Iuliu Cezar însuși se găsește înaintea minții noastre, fiindcă nu îl cunoaștem nemijlocit. Avem în minte o *descriere* anume a lui Iuliu Cezar: „omul asasinat în Idele lui Martie", „întemeietorul Imperiului roman", ori poate „omul al cărui nume a fost *Iuliu Cezar*" (în ultima descriere, *Iuliu Cezar* este un zgomot sau o formă cunoscută nemijlocit). Ca atare, afirmația noastră nu înseamnă exact ceea ce pare să însemne, ci ceva presupunând în locul lui Iuliu Cezar o descriere a sa, alcătuită integral din particulare și universalii cunoscute nemijlocit.

Cunoașterea prin descriere este în principal importantă prin aceea că ne permite să depășim limitele experienței private. Deși putem cunoaște doar adevăruri alcătuite în totalitate din termeni întâlniți în cunoașterea nemijlocită, putem totuși cunoaște prin descriere aspecte a căror experiență nemijlocită nu am avut-o vreodată. Din cauza cuprinderii extrem de limitate a experienței noastre imediate, acest rezultat este vital, și până la înțelegerea lui trebuie să rămână misterioasă, și deci supusă îndoielii, o bună parte din cunoașterea noastră. („Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 1910–1911, pp. 108–128).

* * *

Nucleul teoriei clasice este că adevărul sau falsul constau în corespondența sau lipsa de corespondență a enunțurilor cu faptele, cu stările reale. Russell consacră expresia *teoria corespondenței* pentru a desemna această concepție (în epoca modernă, teoria a fost acceptată implicit de mulți metafizicieni de factură rațională). Sâmburele teoriei corespondenței îl reprezintă distincția: adevăr *vs.* ceea ce e cunoscut ca adevărat, adică a spune că un enunț este adevărat nu înseamnă că suntem îndreptățiți să-l acceptăm ca fiind adevărat, deosebindu-se clar adevărul (caracterizat drept atribut temporal) de întemeiere. Russell observă

că necesitatea de a admite falsul nu ne dă posibilitatea să privim convingerea ca pe o relație a minții cu un singur obiect („conținutul convingerii"). Analizând astfel convingerea, constatăm că, similar experienței nemijlocite, ea nu admite opoziția dintre adevăr și falsitate (ci trebuie să fie mereu adevărată). Iată exemplul clarificator: „Othello crede în mod fals că Desdemona îl iubește pe Cassio. Nu putem spune că această convingere constă într-o relație cu un singur obiect, „dragostea Desdemonei pentru Cassio", fiindcă dacă ar exista un astfel de obiect, convingerea ar fi adevărată". În absența unui asemenea obiect, Othello nu poate întemeia o relație cu acesta, iar convingerea lui nu poate consta într-o astfel de relație. „S-ar putea spune că convingerea lui este o relație cu un obiect diferit, și anume cu faptul „Desdemona îl iubește pe Cassio"; însă atunci când Desdemona nu îl iubește pe Cassio, este la fel de greu de acceptat că există un astfel de obiect, pe cât era de dificil de acceptat că există „dragostea Desdemonei pentru Cassio"[1]. Prin urmare ar trebui căutată o teorie a convingerii care nu o identifică cu o relație a minții cu un singur obiect.

Russell afirmă sentențios că există multe convingeri adevărate despre care nimeni nu va afla vreodată că sunt adevărate; ceea ce este adevărat nu este limitat de capacitatea noastră de cunoaștere a adevărurilor și de puterea de verificare. Russell admite vrând-nevrând natura perspectivală a cunoașterii noastre, ca și incapacitatea de a ajunge la o certitudine, imparțialitate și obiectivitate totale, despărțite de viziunea pe care o avem. Însă ținta noastră trebuie să fie o asemenea perspectivă obiectivă, încât să putem reflecta lumea într-o manieră pe cât posibil de puțin distorsionată. În opoziție cu teoria corespondenței stau teoriile subiectiviste sau epistemice, care corelează adevărul cu întemeierea, introducând condiții sau criterii ale întemeierii în definiția adevărului. Russell enunță trei supoziții ale teoriei corespondenței: principiul logic al bivalenței, adevărul și falsitatea sunt specifice enunțurilor, și adevărul unui enunț este influențat de ceva exterior enunțului. Lumea este constituită dintr-o pluralitate de lucruri independente din perspectivă logică. Adevărurile factuale sunt contingente și doar *a posteriori* pot fi cunoscute ca

adevărate, o dată ce adevărul unor astfel de propoziții depinde de faptul că ele corespund unor lucruri nonecesare referitoare la lume. O asemenea propoziție este „*p* sau *q*". dacă faptele sunt complexe, atunci propozițiile sunt adevărate, în cazul că exprimă relația dintre părțile ce alcătuiesc faptele complexe. În atomismul logic, „existența" este logică; structurii logicii îi corespunde structura „lumii". Pornind de la izomorfismul logicii, limbii și „lumii", Russell închide în ontologia pluralistă a „atomismului logic" o explicare a lumii și a științei (și cunoașterii). Avem de-a face cu o ontologizare a logicii în expunerea ei logico-matematică într-o concepție pluralistă. Filosofia ca „știință a posibilului" are ca maximă: „Acolo unde se poate, în locul esențelor trebuie puse construcțiile logice"[2]. Este articulată astfel teza neopozitivistă despre filosofie ca activitate de analiză, dublată însă de o intensă preocupare pentru problematizare și conceptualizare. În ultima perioadă, Russell își reduce așteptările referitoare la nivelul certitudinii posibile; *in nuce*, viziunea sa este că certitudinea absolută, de genul celei care ar satisface scepticismul exagerat, există doar în privința adevărurilor logice (și doar atunci, fiindcă acestea sunt tautologii fără conținut) și în privința faptului de a fi conștienți de conținutul imediat al spiritului nostru. În celelalte situații, este imposibilă certitudinea absolută, iar îndoiala, posibilă din perspectivă logică.

Folosirea analizei conceptuale ca instrument al criticii filosofice este sugestiv evidențiată, prin analizarea consecințelor clarificării conceptuale a distincției tradiționale dintre adevărurile analitice și cele sintetice. Dacă această clarificare ne conduce la concluzia că toate adevărurile analitice sunt *a priori*, valabile independent de experiență, iar adevărurile sintetice în totalitatea lor sunt *a posteriori*, adică întemeiate pe experiență, rezultă că nu pot exista adevăruri *sintetice a priori*. Atunci, interogația kantiană („Cum sunt posibile judecățile (adevărurile) *sintetice a priori?*") nu va indica o problemă filosofică reală și întreaga construcție sistematică din *Critica rațiunii pure*, care constituie o încercare de a răspunde la această întrebare, se va dovedi a fi șubredă. În abordarea sa filosofică generală, Russell a fost nu doar un realist, ci și, într-o continuă opoziție cu natura monolitică a idealismului

absolut[3], un pluralist și un fundaționalist, urmărind să folosească resursele logicii moderne în favoarea unui empirism fundamental (și dezavuând îndepărtarea de la această idee, ca în cazul lui Wittgenstein II). Esența filosofiei este logica, deoarece „orice problemă filosofică, supusă unei analize și unei elucidări indispensabile, se dovedește fie a nu fi deloc filosofică, fie logică"[4], ajungându-se prin urmare la ceea ce s-a numit „atomism logic": „Lumea constă dintr-o pluralitate de existențe individuale sau particulare, caracterizate prin universalele calității și legate prin universalele relației. Aceste universale sunt entități reale: ele nu sunt nici simple cuvinte, așa cum susține nominalismul, nici ceva mental, cum susține conceptualismul. Ele diferă de particulare într-o manieră hotărâtoare, deoarece se bucură de o multiplicitate locală în spațiu și timp"[5]. În articolul „Însemnătatea filosofică a logicii matematice", Russell afirmă că orice problemă filosofică autentică este o problemă de clarificare analitică, „iar metoda adecvată acestor probleme constă în a porni de la rezultatele date și a conchide cu privire la premisele pe care se sprijină ele. Rezultatele avute în vedere aici sunt cele date de gândirea comună și științifică" (în *Monist*, oct. 1913).

În „On Denoting", Russell întreabă: „Cum poate fi o nonentitate subiectul unei judecăți?", iar în *Principles of Mathematics* el afirmă: „*Ființa* este ceea ce aparține oricărui termen imaginabil, oricărui obiect posibil al gândirii, pe scurt oricărui lucru care poate să apară în orice judecată, adevărată sau falsă, și tuturor acestor judecăți însele. Ființa aparține oricărui lucru care poate fi considerat (*counted*) ca unu, este clar că *A* este ceva și, prin urmare, că *A* este „*A* nu este" trebuie să fie sau falsă, sau lipsită de sens. Pentru că dacă *A* n-ar fi nimic, nu s-ar putea spune că nu este; „*A* nu este" implică faptul că se găsește un termen *A* a cărui ființă este negată și, în consecință, că *A* este". Ca atare, câtă vreme „*A* nu este" nu este „un sunet gol", rezultă că ea este falsă, indiferent de *A*. „Numele, zeii homerici, relațiile, himerele și spațiile cvadridimensionale, toate au ființă, pentru că dacă ele n-ar fi entități de un anumit gen, n-am putea formula nici o judecată despre ele. Astfel, ființa este un atribut general al oricărui lucru, și a menționa ceva înseamnă a arăta că acel ceva

este" (p. 449). Evans numește *principiul lui Russell*: „Un subiect nu poate emite o judecată despre ceva, dacă nu știe despre ce obiect este judecata lui"[6]. În spatele acestui principiu stau două idei: a) cea că nu ne putem înșela decât în privința lucrurilor despre care avem în mare măsură dreptate, și b) cea că am putea avea dreptate doar în legătură cu *ceea ce este un lucru* și ne-am putea înșela în orice altceva credem despre acel lucru. Davidson creditează doar prima idee, întrucât pentru el „a ști ce este un lucru" nu înseamnă altceva decât a ști că acesta se află în anumite relații cu alte lucruri (aserțiune influențată de opinia lui Wittgenstein potrivit căreia, pentru a obține sensul unei definiții ostensive, este necesar să parcurgem o serie de stadii pregătitoare ale limbajului). Antiesențialismul lui Davidson se reduce în acest caz la pretenția că lucrurile nu se pot împărți în ceea ce sunt și în proprietățile pe care le au, nici (*pace* Russell și C. I. Lewis) cunoașterea, în cunoașterea lui *ce* și cunoașterea *că*.

Convingerile lui Russell privind cunoașterea pe care o avem despre lume sunt fundamental empirice, însă el este de acord cu existența anumitor limite ale empirismului; nu este de ajuns experiența singură spre a justifica o bună parte din pretențiile noastre nonlogice de cunoaștere. Russell acceptă că lumea trebuie cunoscută prin experiență, cu toate că afirmă simultan că unele supoziții cerute de o cunoaștere de acest gen nu se pot justifica prin experiență, dată fiind anvergura a ceea ce dorim să pretindem că știm. Russell distinge între modurile noastre de a cunoaște lucrurile, între luare la cunoștință și descriere. Această distincție reprezintă un element central al filosofiei russelliene după descoperirea teoriei descripțiilor definite. Un lucru este cunoscut prin luare la cunoștință atunci când există o experiență directă a acelui lucru și e cunoscut prin descriere dacă poate fi numai descris ca un lucru având anumite proprietăți. În vorbirea curentă, cineva își poate cunoaște soția și copiii prin luare la cunoștință, dar poate cunoaște pe cineva ca pe „prima persoană născută pe mare" doar prin descriere. Din multiple motive însă, Russell reduce domeniul lucrurilor cognoscibile prin luare la cunoștință până ce sunt incluse finalmente numai experiențe imediate, posibil cea a propriului eu, a anumitor universalii sau a unor înțelesuri. Orice altceva este

cunoscut doar ca lucrul având anumite calități[7]. Evenimentele pot fi analizate ca fiind calități dintr-o regiune spațio-temporală, spațiul și timpul fiind construite pe baza relațiilor dintre calități. Aceste evenimente, având în vedere mai curând cunoașterea decât adevărul, sunt identificate de Russell cu „percepțiile", date imediate ale experienței noastre, dar care, ca obiecte posibile ale experienței, pot exista nepercepute; astfel, atât materia (obiectele fizice), cât și spiritul pot fi logic construite pe baza percepțiilor, unica deosebire dintre materie și spirit constând în modul în care sunt cumulate, în grupuri înrudite, percepțiile. Russell subliniază importanța „așteptării animale", ca model pentru cunoașterea pe care o deținem privitor la postulatele inferenței științifice; aceasta este non-propozițională, ținând de relațiile cauzale dintre animal și mediul său înconjurător. Russell operează aici diferit, anume *naturalizând epistemologia*, în loc să rămână în cadrele problematicii carteziene[8].

Problema empirismului ca teorie a cunoașterii constă în incapacitatea sa de justificare a cunoașterii noastre în privința lucrurilor pe care pretindem că le cunoaștem, nefiind în stare să facă acest lucru, întrucât demersul în sine ar necesita (fără însă să poată justifica empiric) principii de inferență care depășesc ceea ce este justificat cu sprijinul percepțiilor private imediate. Ca teorie a cunoașterii, empirismul trebuie să fie limitat, din moment ce implică anumite propoziții generale despre dependența cunoașterii de experiență, ca „orice cunoaștere este bazată pe experiență", care nu pot fi cunoscute prin experiență. Ca atare, chiar dacă este adevărat, empirismul nu poate fi cunoscut ca fiind astfel[9]. Propoziția „2 + 2 = 4" se referă doar la universalii și ca atare poate fi cunoscută de oricine are experiența nemijlocită a universaliilor respective și poate percepe relația dintre ele asertată de propoziție; trebuie considerat ca un fapt, descoperit prin reflecție asupra cunoașterii noastre, că reușim să percepem uneori asemenea relații între universalii, și, în consecință, să cunoaștem uneori propoziții *a priori* generale, precum cele ale aritmeticii și logicii. Universul este, în principal, guvernat de legi în cadrul cărora spiritul nu joacă vreun rol, ocupând, îndeosebi cel uman, numai un fragment minuscul al spațiului și timpului. Modul în care cunoaștem este

doar o porțiune redusă a ceea ce cunoaștem, altfel am fi înclinați să credem că spiritul determină cumva natura lumii. Russell admite că ar putea exista lucruri incognoscibile, opinie în concordanță cu respingerea de către el a idealismului (inclusiv a filosofiei kantiene), precum și cu unele tendințe empiriste. Privind experiența nemijlocită a lucrurilor care există, Russell rezumă astfel: în senzație avem experiența nemijlocită a datelor simțurilor exterioare, iar în introspecție, pe cea a datelor a ce se poate numi simț interior (gânduri, dorințe, trăiri ș.a.); în memorie avem experiența nemijlocită a lucrurilor, date ale simțurilor exterioare sau ale simțului intern. Este posibil să avem experiența nemijlocită a Eului, ca acela conștient de lucruri sau de dorințe față de lucruri. O descriere a experienței este inseparabilă de problema existenței unui subiect veritabil al experienței, motiv pentru care chiar și monismul neutru, o doctrină aparent pur metafizică, apare clasificată în domeniul teoriei cunoașterii[10].

Referitor la cunoașterea lumii, cunoaștem cu certitudine, și fără a face inferențe, doar trăirile private prezente; problema care se ridică este aceea a principiilor pe baza cărora ne justificăm pretențiile cunoașterii extinse dincolo de dovezile oferite de trăirile imediate pe care le avem. Pretindem cunoașterea unor adevăruri privind trecutul și viitorul, precum și legi științifice universal valabile. Russell crede că, indiferent de principiile cerute, ele nu pot fi deductive, întrucât nu se pot stabili legături deductive între realități. Russell pretinde că, dacă nu avem nici o cunoaștere *a priori* privind anumite fapte esențiale contingente, atunci „știința este vorbă în vânt"; faptele în discuție au fost numite, de Russell, „postulate ale inferenței științifice". Spre exemplu: „Dat fiind orice eveniment A, se întâmplă foarte frecvent ca, la oricare moment de timp învecinat, să existe într-un loc învecinat un eveniment extrem de asemănător cu A"[11]. Russell susține că avem într-adevăr o cunoaștere *a priori* a unor asemenea fapte, un gen de cunoaștere explicabil în termeni de „așteptare animală"; această cunoaștere este disponibilă și celor ce nu utilizează limbajul, nefiind, cum se poate argumenta, propozițională, și reprezentând o facultate deseori ignorată în tentativele de a arăta cum se poate evita scepticismul.

În teoria descripțiilor definite, prezentată de Russell în *On Denoting,* sunt analizate enunțurile de forma „F-ul este G" ca asertând că există un F, că nu există doi F distincți și că orice, dacă este F, atunci este G. O definire legitimă a ceva ca fiind F-ul depinde prin urmare de existența unui F și numai a unuia. A spune că F-ul nu există nu înseamnă a aserta, paradoxal, că există ceva care nu există, ci a spune fie că nimic nu este F, fie că mai multe lucruri sunt F. Formal, teoria descripțiilor poate fi redată în două definiții:

$$\text{F-ul este G} = (\$x)((Fx \,\&\, (\text{“}y)(Fy \circledR y = x)) \,\&\, Gx$$
$$\text{Există F-ul} = (\$x)((Fx \,\&\, (\text{“}y)(Fy \circledR y = x)).$$

În folosirea descripțiilor întâmpinăm o serie de dificultăți oarecum insurmontabile, *dacă* încercăm să le tratăm analog numelor. Într-adevăr există o diferență extrem de mare între numele proprii și descripții: un nume propriu are întotdeauna denotat, pe când se poate întâmpla ca o descripție să nu îndeplinească această condiție; de exemplu, descripția „regele de astăzi al Franței" nu are denotat[12]. Russell argumentează că această diferență este doar aparent superficială, întrucât se exprimă în dificultăți greu de manevrat la folosirea descripțiilor în cadrul propozițiilor; dacă o teorie a descripțiilor nu reușește să treacă „probele" configurate de folosiri, rezultă că teoria nu este satisfăcătoare[13]. Teoria descriptivă a numelor, alături de teoria descripțiilor a lui Russell, reduce trei probleme ale referinței la una singură: problema desemnării, pentru nume, a denotației pentru descripțiile definite și a aplicației pentru termenii generali. Teoria descripției oferă o teorie a sensului și, invariabil, o teorie a referinței. În semnificația unui nume pare a nu fi nimic altceva decât sensul și referința lui; așadar, teoria descripției este o teorie completă a semnificației pentru nume. În teoria sa asupra descrierilor, Russell presupune că semnificația unui nume urmează să fie identificată cu obiectul indicat de acesta, și că, dacă avem o propoziție enunțiativă cu sens, aceasta trebuie să fie sau adevărată, sau falsă. Luăm, de pildă, propoziția „Regele actual al Franței este chel", când în realitate nu există vreun rege al Franței. Evident, aceasta pare a fi o propoziție enunțiativă cu sens. O

expresie de forma „ceva"-ului este fraza denotațională, care funcționează, în cazul „Regele Franței", ca un nume; expresiile în care apare fraza având sens, suntem obligați să acceptăm existența, într-un fel sau altul, a obiectului numit prin fraza denotațională. Formularea teoriei descripțiilor e însoțită de critica unor teorii alternative: teoria lui Frege[14] a sensului (*Sinn*) și semnificației (*Bedeutung*) și teoria obiectelor a lui Meinong[15]; cele două au în comun afirmația că și în situația când, la prima vedere, descripția nu are denotat (unic), acesta există, doar că denotatul urmează a fi găsit. Din perspectivă logică, pentru o propoziție de forma *D este astfel-și-astfel*, faptul că *D* are un denotat este o condiție ca ea *să aibă înțeles*; dacă *D* ar fi lipsită de denotat (sau nu ar avea doar unul), altfel spus, dacă *D* nu s-ar comporta ca un nume propriu, atunci propoziția ca întreg nu ar avea înțeles, ar fi absurdă, cum absurd este și să pretindem să afirmăm: *Acesta este un creion*, argumentând simultan că expresia „acesta" nu stă pentru nimic existent[16].

Potrivit lui Russell, ceea ce este în mod curent numit *nume proprii* reprezintă simple abrevieri pentru descripții definite[17]. De pildă, „Socrate" este o prescurtare a ceva de genul „filosoful grec care a băut cucută" sau „dascălul lui Platon", sau o descripție oarecare mai complicată. Conform acestei viziuni, propoziția *Socrate există* este mai explicit formulată decât ceva de genul: *Filosoful grec care a băut cucută există*, care, în analiza lui Russell a descripțiilor definite, exprimă nu o judecată singulară, ci una generală, ceva de tipul: *Există numai un filosof grec care a băut cucută*. Nu ne este de folos aici că *unele* descripții sunt sinonime cu nume proprii: poate „persoana identică cu Socrate" este sinonimă cu „Socrate". Așadar, concepția lui Russell despre numele proprii nu ne oferă vreun motiv plauzibil de a presupune că *Socrate nu există* nu exprimă o judecată singulară. Toate numele de locuri presupun similar, când sunt folosite, descrieri care pornesc de la un particular (sau mai multe) cunoscut nemijlocit. Russell crede că și universul, așa cum este considerat de metafizică, presupune o asemenea relație cu particularele. Dimpotrivă, în logică, „unde ne ocupăm nu doar cu ceea ce există realmente, ci cu orice ar putea să existe", nu se presupune vreo referință la particularele existente. Acceptând distincția russelliană dintre identificare și descriere,

putem considera lumea ca prezentându-se minții divizată în obiecte, porțiuni detectabile prin mijloace anterioare și independente de procesul de formare a credințelor. „Sau, cel puțin, veți crede asta despre lumea bunurilor aride de dimensiune medie, banal de interculturale. Totuși, dacă începeți să citiți istoria științei sau a etnografiei, v-ați putea întreba dacă acest principiu se aplică lucrurilor ciudate menționate în aceste cărți. Apoi ați putea ajunge la concluzia că Aristotel a vorbit despre ceva ce nu a existat (ceva ce inițial putea fi identificat doar ca „ceea ce Aristotel a numit *kinesis*") și că polinezienii vorbesc și ei despre ceva care nu există („orice ar fi acel ceva pe care ei îl numesc *mana*")"[18].

Quine amintește că, în logica tradițională, termenii singulari erau puși de unii logicieni în rând cu cei generali; este vorba de modul în care putea fi tratată o propoziție precum *Socrate e muritor*. O poziție influentă a fost că această propoziție este, din perspectivă logică, de tipul uneia universal afirmative, ca *Toți oamenii sunt muritori*; atunci „Socrate" și „om" pot fi tratați la fel[19]. Russell împărtășește opinia potrivit căreia există un proces al analizei logice și filosofice a limbajului, care în final se oprește la unități de înțeles atomare. Unor asemenea atomi le corespund elemente din stări de lucruri sau fapte, încât procesul relevă metafizica fundamentală impli-cată de limbajul nostru. Doctrina are pentru Russell un caracter em-piric general, întrucât el a considerat că procesul se oprește la ele-mente cunoscute direct prin luare la cunoștință. Pozitivismul logic preia optimismul privind posibilitatea dezvăluirii structurii logice fundamentale și ascunse. Singurele nume adecvate din perspectivă logică cărora le este garantat sensul, întrucât nu pot avea o referință, par să fie demonstrativele „acesta" și „acela", care se referă la cea mai mică parte a unei date senzoriale distinctibilă prin percepție (un minimum sensibil). Altfel spus, numele adecvate în discuție trebuie să se refere la o porțiune absolut simplă dintr-un conținut senzorial prezent nemijlocit: de pildă, putem avea faptul atomic „Acesta este alb" dacă el este echivalent cu o dată senzorială minimă a percepției imediate pe care o am. Dar o consecință a acestui fapt ar fi instituirea unui vocabular aparținând doar vorbitorului, care și-ar modifica mereu înțelesurile, fiindcă „acesta" și „acela" ar

însemna diferite lucruri pentru vorbitori diferiți, precum și lucruri diferite pentru același vorbitor în momente diferite, o dată ce „acesta" și „acela" privesc doar conținutul minim al percepției într-un moment anume. Frege cade de acord că o propoziție precum *Există Iuliu Cezar*, în care apare un nume propriu, nu poate fi tratată după modelul celor în care apar doar nume comune, întrucât nu se poate înlocui numele „Iuliu Cezar" cu expresia „conceptul de Iuliu Cezar". Numele „Iuliu Cezar" este întrebuințat spre a se referi la un om individual, și nu se poate proceda încât să exprime un concept. Însă, în acest caz, analiza fregeană a propozițiilor existențiale nu ar mai putea fi aplicată aici: nu mai putem arăta că prin propoziția *Există Iuliu Cezar* nu spunem ceva despre un om individual, ci despre un concept. Iată, succint formulată, poziția lui Frege: „Un nume propriu nu poate fi niciodată o expresie predicativă, deși el poate fi parte a unei atari expresii (de pildă, „un om al cărui nume este Iuliu Cezar", n.a.). Propoziția *Există Iuliu Cezar* nu este nici adevărată, nici falsă, ci fără sens"[20]. Deci, propozițiile existențiale care au ca subiect gramatical un nume propriu nu au sens; când afirmăm că există Iuliu Cezar nu emitem practic nici o asertiune.

În *Principia Mathematica* se introduce axioma reductibilității. În acest sistem, funcțiile propoziționale se împart pe niveluri, ca parte a teoriei ramificate a tipurilor. Axioma spune că pentru orice funcție (de la orice nivel) există o funcție echivalentă din perspectivă formală la primul nivel. Axioma este necesară spre a permite construirea matematicii elementare, în particular spre a garanta principiul inducției matematice. Efectul său, indică Ramsey, a fost în principal acela de a anula rațiunea introducerii diferitelor ordine de funcții. Whitehead și Russell fac apel la cuantificatori; în loc de „pentru toți x, $f(x)$" și „există un x astfel încât $f(x)$", în *On Denoting* avem „$f(x)$ este întotdeauna adevărată", respectiv „este fals că «$f(x)$ este falsă» e întotdeauna adevărată" ș.a. Aparatul logic e complicat și este greoaie redarea în cadrul lui a unei propoziții precum „Regele de astăzi al Franței e înțelept". Dezavantajul acestei proceduri este că cere ca de fiecare dată când folosim o descripție să vorbim în metalimbaj (și nu în limbajul obișnuit) despre funcții propoziționale și despre modul în

care sunt satisfăcute acestea[21]. Investigația incipientă a fundamentelor matematicii este însoțită de investigația lucidă asupra adevărului și asupra întemeierii acestuia în experiență; teoria descripțiilor definite a furnizat cadrul logic pentru o epistemologie bazată pe distincția dintre luare la cunoștință și descriere, deși rolul restrâns acordat de Russell familiarizării este considerat în linii mari ca fiind problematic. Este un fapt că în judecățile matematice simple, precum „2 + 2 = 4" și totodată în multe judecăți ale logicii putem cunoaște propoziția generală fără a o infera din cazuri, deși în principiu sunt cazuri necesare spre a înțelege ce înseamnă propoziția generală; iată de ce au o utilitate reală atât procesul *deducției* (de la general la general sau de la general la particular), cât și procesul *inducției* (de la particular la particular sau de la particular la general). Paradoxul lui Russell, cel mai faimos dintre paradoxurile acoperind fundamentele teoriei mulțimilor, constă în: unele mulțimi se conțin pe ele însele ca membri: mulțimea tuturor obiectelor abstracte, de exemplu, este un obiect abstract; altele nu se găsesc în aceeași situație: mulțimea măgarilor nu este ea însăși un măgar. Acum să analizăm mulțimea tuturor mulțimilor care nu sunt propriii lor membri. Această mulțime este propriul său membru? Dacă este, atunci nu este, și dacă nu este, atunci este. Totuși, nu este ușor de spus de ce nu există vreo mulțime similară celei definite de Russell. Probabil că trebuie să existe un fel de restricție aplicată tipului de definiție care poate defini mulțimile, iar dificultatea rezidă în a găsi un principiu întemeiat care să susțină o astfel de restricție.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. Russell, B., *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 1998, p. 81.
2. Russell, B., *Le mysticisme et la logique*, Payot & Cie, Paris, 1922, pp. 98–100.
3. Hylton, P., *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
4. Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie et notre connaissance du monde entérieur*, Payot, Paris, 1971, p. 54.

5. Urmson, J.O., „Bertrand Russell", în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits II*, 1961, p. 239.
6. Evans, G., *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 89.
7. Cartwright, R., „On the Origins of Russell's Theory of Descrip- tions", în *Philosophical Essays*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1987, pp. 95–134.
8. Urquhart, A., ? Lewis, A.C., *The Collected Papers of B. Russell*, Routledge and Kegan Paul, Londra–New York, 1994.
9. Chisholm, R.M., „On the Nature of Acquaintance: a Discussion of Russell's Theory of Knowledge", în *Bertrand Russell's Philosophy*, Duckworth, Londra, 1974, pp. 47–56.
10. Eames, E.R., *Bertrand Russell's Theory of Knowledge*, Allen and Unwin, Londra, 1969.
11. Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Allen and Unwin, Londra, 1948, pp. 506–524.
12. Russell, B., *Histoire de mes ideés philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 104–105.
13. Russell, B., „On Denoting", în *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londra, 1976, pp. 47–48.
14. Frege, G., „Sens și semnificație", în *Logică și filosofie*, Editura Politică, București, 1966.
15. Meinong, A., „The Theory of Objects", în *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Illinois, 1960.
16. Carl, W., „B. Russell: Die „Theory of Descriptions". Die logische und erkenntnistheoretische Bedeutung", în *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972.
17. Russell, B., „The Philosophy of Logical Atomism", în *Logic and Knowledge*, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1956, p. 175.
18. Rorty, R., *Obiectivitate, relativism și adevăr*, Editura Univers, București, 2000, p. 206.
19. Quine, W.V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, pp. 176–190.
20. Frege, G., *Scrieri logico-filozofice*, I, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 299.
21. Ayer, A.J., *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, Mac- millan, Londra, 1971, p. 34.

ALONZO CHURCH

Propoziţiuni şi propoziţii

Înţelesul cuvântului *propoziţiune* are o poveste (*history*) interesantă. În latină, *propositio* avea iniţial o influenţă grecească, şi se pare că a fost folosit la început cu sensul de premisă (*premiss*). Dar la Boethius cuvântul deja a ajuns să fie folosit într-un sens care s-a menţinut timp îndelungat şi pe care încerc să-l exprim cu alte cuvinte, prin a vorbi despre o propoziţie declarativă luată laolaltă cu înţelesul ei. În esenţă, se are în vedere acelaşi sens al cuvântului folosit de Boethius, când Peter al Spaniei îl defineşte astfel: „Propositio est oratio verum vel falsum significans indicando", şi când logicienii tradiţionali postscolastici definesc o propoziţiune drept judecată exprimată în cuvinte. (Menţionarea judecăţii în definiţia propoziţiunii este, după câte ştiu, postscolastică, dar cred că o putem neglija, ţinând cont de scopul prezent, considerând-o o modificare nesemnificativă în cadrul definiţiei, fără să afecteze în chip esenţial chestiunile care ne vor preocupa acum).

Deşi terminologia nu este câtuşi de puţin uniformă la diverşi autori, pare echitabil în general să considerăm definiţia dată de Peter *propoziţiunii*, citată mai sus, drept reprezentativă pentru întrebuinţarea scolastică. Totuşi, unii logicieni scolastici folosesc *enuntiatio*, fie ca o alternativă pentru *propositio*, fie pentru a păstra cuvântul *propositio* în vederea folosirii sale cu un sens anume. şi chiar Peter al Spaniei trasează, în alt pasaj, o distincţie precisă între *propositio* şi *enuntiatio*.

În contrast cu această folosire tradiţional-scolastică a cuvântului *propoziţiune*, avem o altă folosire a cuvântului, apărută în perioada modernă, şi pe care o voi distinge vorbind despre *propoziţiune în sens tradiţional* şi *propoziţiune în sens abstract*. Cel de-al doilea sens al *propoziţiunii*, cel abstract, este avut în vedere în titlul acestei prelegeri.

Diferenţa dintre cele două sensuri poate fi explicată presupunând că avem în faţă o propoziţie declarativă în engleză,

traducerea ei în latină, și traducerea ei în germană. În sens tradițional, acestea sunt trei propoziții diferite; întrucât, deși cele trei propoziții au același înțeles (fiecare în propria sa limbă), cuvintele folosite diferă în fiecare situație, și trebuie prin urmare, dacă tratăm serios definiția tradițională, să vorbim de trei propoziții mai curând, decât de una. În terminologia scolastică, *propositio* este *oratio* de un tip anume, iar *oratio,* la rândul său, este *vox* de un tip anume, pentru a-l re-cita pe Peter al Spaniei: *vox significativa ad placitum, cuius partes significant separatae,* și de aici dacă *vox*, forma cuvintelor, este diferit, trebuie spus că propoziționea este diferită, deci toate celelalte rămân la fel.

Pe de altă parte, în sens abstract, propoziția englezească și cele două traduceri ale sale reprezintă doar o propoziție. O propoziție în sens abstract, spre deosebire de propoziționea tradițională, nu se poate spune că aparține oricărei limbi; ea nu este o formă a cuvintelor, și nu este o entitate lingvistică de vreun tip, cu excepția sensului care poate fi obținut prin abstractizarea limbii.

În privința unor logicieni care scriu despre propoziții în sensul tradițional sau despre judecăți, cred că ar putea fi chibzuit să spun că, într-un mod vag, și în pofida enunțării explicite, ce se are în vedere este noțiunea mai abstractă. De pildă, în enunțarea unui anumit silogism, termenul minor, apărând evident într-una din premise, poate fi reprezentat în concluzie doar printr-un pronume precum „el", sau se pot face alte modificări neimportante în formularea (*wording*) propoziției, fără a indica faptul că o nouă propoziție a rezultat astfel; aspectul că nici o remarcă sau justificare nu se crede a fi necesară în acest sens pare să trădeze, doar din neglijență, că autorul are în vedere mai curând înțelesul, decât înțelesul adăugat cuvintelor. Totodată, o altă susținere vine din partea lui Kant, care face din logică analiza judecăților (*Urtheile*), spunând că ceea ce intenționează ca atare nu este o entitate psihologică, un „act al minții", ci pur și simplu o propoziție în sens abstract, distingând-o de propoziționea tradițională, pentru care folosește *Satz.*

În orice caz, cred că mulți filosofi au găsit noțiunea tradițională de propoziție ca fiind alambicată (*awkward*) sau nesatisfăcătoare, prin dependența de o formulare anume, și că,

pentru anumite scopuri cel puțin, avem nevoie imperioasă de noțiunea abstractă, nu de propoziția declarativă, ci de conținutul înțelesului care este comun propoziției și traducerilor sale în alte limbi, nu de un anumit gând sau o anume judecată ci, așa cum scrie Frege explicându-și termenul *Gedanke*, de conținutul obiectiv al gândului, capabil de a fi proprietate comună a mai multora.

O distincție explicită între propozițione în sens tradițional și propozițione în sens abstract apare mai întâi în studiul din 1837 al lui Bolzano, *Wissenschaftslehre*. Cuvântul lui Bolzano este *Satz*, care într-adevăr este traducerea germană curentă a cuvântului latin *propositio*, deosebindu-se de propoziționea în sens abstract, care este denumită *Satz an sich*.

În 1892, independent de Bolzano, Frege introduce propozițiunile în sens abstract sub numele de *Gedanke*. Pentru Frege, *Gedanke* este sensul exprimat printr-o propoziție declarativă (*Behauptungssatz*), deosebindu-se de denotația propoziției, care este valoarea ei de adevăr (adică, adevărul sau falsitatea).

Noțiunea abstractă de propozițione apare și în *The Principles of Mathematics* (1903) a lui Russell, care nu amintește contribuția lui Bolzano, dar, ocupându-se de Frege, el explică că noțiunea *Gedanke* a lui Frege este aproximativ la fel cu noțiunea sa *propozițione neasertată*. Propozițiunile în sens abstract joacă un rol esențial în *Principia Mathematica* a lui Whitehead și Russell, așa cum a fost scrisă inițial. și deși Russell a repudiat ulterior noțiunea abstractă, înlocuind-o în *Introduction to Mathematical Philosophy* cu o definiție a *propozițiunii* care o urmează îndeaproape pe cea formulată de Peter al Spaniei, și mai recent cu o noțiune psihologică a propozițiunii, autori ca Eaton, Cohen și Negal, Lewis și Langford, Carnap și mulți alții l-au urmat pe Russell cel timpuriu în folosirea cuvântului *propozițione* cu sens abstract.

Ar trebui adăugat că deși folosirea cuvântului distinct *propozițione* în acest sens abstract are origine modernă, noțiunea în sine este veche. (...) Sunt îndatorat profesorului Bochenski, fiindcă m-a atenționat că noțiunea abstractă reapare în scrierile scolasticilor din perioada târzie, începând cu Gregory a Rimini, sub numele de *complexe significabile*. Chiar John de Sf. Thoma vorbește încă despre „veritas complexa significata per enuntiationem", în care se

face probabil referință la *complexe significabile* (deși folosirea cuvântului „veritas" este absolut neobișnuită (*odd*), când vorbim despre propoziții a căror semnificație (*signification*) poate fi la fel de bine falsă ori adevărată). Dar aceste idei au căzut în desuetudine (*fell into oblivion*), și au trebuit să fie redescoperite în vremurile moderne de Bolzano, Frege și Russell.

Cuvântul *propoziție* este, desigur, la origine un termen din gramatică și lingvistică. Introducerea sa în logică (unde este folosit cu înțelesul de propoziție declarativă) este o inovație recentă, și încă pare ciudat multora să găsească cuvântul *sentence* unde ar fi fost de așteptat probabil *propozițiune*. Cred că întrebuințarea a apărut mai întâi în legătură cu traduceri din germană în engleză, deoarece faptul că germana are doar un cuvânt, *Satz*, și pentru propoziție și pentru propozițiune, a facilitat o schimbare a viziunii din partea unor logicieni care s-au făcut remarcați (*conspicuous*) doar când sarcina traducerii a clamat necesitatea distingerii celor două înțelesuri ale cuvântului german. și cu siguranță, folosirea cuvântului *propoziție* a fost adesea procedeul (*the device*) logicienilor nominaliști de a repudia propozițiunile. Însă cuvântul nu poate fi lăsat la discreția nominaliștilor, deoarece chiar decizia de a folosi *propozițiune* în sens abstract determină necesitatea de a avea un alt cuvânt pentru propoziție ca entitate sintactică absolută (*purely syntactical entity*), făcându-se abstracție de înțe-lesul său. Indiferent de prejudecata filosofică pe care o avem: nominalistă, platonistă ș.a., cred că această nomenclatură (*terminology*), propoziție și propozițiune, va fi găsită superioară celei anterioare, care accentuează și conferă un loc aparte entității compuse (*composite entity*), propoziție plus propozițiune (abstractă). (...)

Dialogul începe cu A și B căzând de acord că adevărul trebuie presupus a se atașa nu gândurilor (*cogitationes*), ci lucrurilor. De pildă, dacă un fir de ață cu o lungime stabilită urmează a fi atins pe o suprafață plană încât să acopere o zonă maximă, forma trebuie să fie un cerc; iar adevărul în acest caz, se cade de acord, nu depinde de ceea ce a gândit cineva, întrucât, dimpotrivă, era stabilit înainte de demonstrația geometrilor sau de observația cuiva. Dar, întreabă A, care pare să-l susțină pe Leibniz, un *lucru* poate fi fals? B răspunde că nu lucrul este fals, ci gândul

cuiva despre el. Dar nu trebuie să fie același subiect capabil de adevăr și de falsitate, așa cum se poate vedea analizând un caz în care cineva încă se îndoiește cu privire la analizarea unui caz în care cineva încă se îndoiește dacă ceva este adevărat sau fals? Astfel, ajungem să spunem în cele din urmă că adevărul trebuie să fie mai curând al gândurilor, decât al lucrurilor. Cum se împacă această concluzie cu credința că poate fi adevărat ceva care n-a fost și poate nu va fi gândit de nimeni? Răspunsul lui Leibniz este că adevărul, dacă nu aparține nici gândurilor, nici lucrurilor, atunci aparține gândurilor posibile sau propozițiunilor posibile.

Restul dialogului este prin urmare consacrat susținerii că adevărul nu poate fi o chestiune arbitrară, depinzând de convențiile umane privind definirea și folosirea cuvintelor; întrucât există o singură geometrie, aceeași pentru greci, latini și germani, chiar dacă este exprimată în trei limbi diferite, iar rezultatele calculului aritmetic sunt aceleași, chiar dacă sunt exprimate în notație decimală sau duodecimală. Se ajunge la concluzia că temeiul (*the basis*) adevărului nu stă în notație, nici în simboluri sau în caractere, ci în ceva nearbitrar din folosirea și conexarea lor, o anumită legătură (*proportio*) între caractere, și între acestea și lucruri, care transformată într-o altă limbă sau notație fie rămâne nemodificată, fie se preschimbă în ceva pe deplin corespunzător.

Leibniz se apropie aici foarte mult de noțiunea de propoziție în sens abstract, iar lui Bolzano nu i-a mai rămas decât să facă ultimul pas. (...)

Întorcându-ne la argumentul lui Leibniz, sunt într-adevăr câteva locuri unde este posibilă, sau cel puțin merită analizată, o variantă alternativă celei adoptate. Forma dialogală poate uneori ascunde acest aspect, ca atunci când acordul dintre A și B cu privire la faptul că ceea ce nu este gândit de nimeni ar putea fi totuși adevărat tinde să ne împiedice să analizăm soliditatea (*the tenability*) opiniei contrare. Dar dacă chiar punem la îndoială această supoziție fundamentală (*basic assumption*), putem atunci încerca posibilitatea de a susține că doar gândurile actuale sau, poate mai bine, propozițiile concrete actuale sunt capabile de adevăr sau falsitate. Rezultatul este ceva similar nominalismului finitist (*finitistic nominalism*) Quine-Goodman, deoarece este posibilă doar o

varietate finită de propoziții existente concret, chiar dacă vom considera întinderea integrală a trecutului și viitorului, și chiar dacă am număra propozițiile care nu au fost scrise cu scop de cineva și doar se întâmplă să existe undeva și cândva. Pe această bază, ar părea imposibil să facem altfel de distincții obișnuite, precum distincția între absența în principiu a demonstrației (*proof*) unei anumite teoreme matematice propuse (de pildă, propoziția nedecidabilă (*undecidable*) gödeliană), și absența demonstrației întrucât nu a fost scrisă în întregime din pricina propozițiilor prea lungi. Dar chiar dacă ne-am împăca cu pierderea unor asemenea distincții, este evident din demersul lui Quine și Goodman că trebuie să înfruntăm la maxim o teorie extrem de dificilă și complicată, chiar în formularea sintaxei logice; iar dificultățile se vor amplifica cu siguranță în tratarea unei semantici extensionale, și *a fortiori*, a unor astfel de probleme intensionale, precum analiza logică a enunțurilor de credință (*belief statements*). Este o situație curentă în general în matematică, în fizica teoretică și în alte științe naturale, ca o teorie să poată fi simplificată radical, prin includerea în ea a unor entități suplimentare pe lângă acelea tratate inițial, și cred că doar o structură defectuoasă (*false economy*) ar anticipa (*forego*) simplificarea unei teorii astfel. Noțiunea de obiect fizic concret, extinsă în spațiu și persistentă în timp, este un caz în discuție, așa cum era inițial tratat de teoriile fizice în care apar asemenea obiecte, și nu preocupa aceste obiecte în sine, ci mai degrabă anumite observații și experiențe fizice. Într-adevăr, justificarea ar părea esențial aceeași pentru obiectele fizice extinse în teoria macrofizică și pentru propozițiile ideale din sintaxa logică: ambele sunt entități postulate (unii preferă să le numească entități inferate), fără de care teoria ar fi inadmisibil (*intolerably*) de complexă, dacă nu imposibilă.

Mai este un aspect pe care vreau să-l amintesc, prin care nominalistul ar putea încerca să evite desfășurarea argumentului lui Leibniz. Acesta rezidă în supoziția că există *ceva* care este subiectul adevărului, și aș dori să adaug aici presupunerea că există ceva care este obiectul asertiunii și al credinței. Trebuie într-adevăr să analizăm posibilitatea că forma logică urmează a fi considerată diferit. Dar ceea ce trebuie spus aici este că, cu o excepție, nu cunosc nici o propunere de formă logică diferită decât aceasta

pentru, atenție!, enunțurile de credință, care se recomandă ca posibil utilă sau solidă (*tenable*). Există deci posibilitatea ca o idee nouă sau o tendință (*direction*) nouă în analiza enunțurilor de adevăr, a aserțiunii, credinței ș.a. să poată modifica radical situația actuală.

Singura excepție de care m-am ocupat este propunerea lui Israel Scheffler (în *Analysis*, XIV, nr. 4, 1954), potrivit căreia numele propozițiunilor urmează să fie eliminate în favoarea unor anumite predicate de inscripții (prin *inscripție* se definește o entitate lingvistică, de pildă o propoziție; termenul figurează în unele analize ale atitudinilor propoziționale, precum credința, n.tr.), care pot fi folosite spre a aserta despre o inscripție că exprimă ca rezultat o anume propozițiune. Scriind în contextul nominalismului lui Quine și Goodman, Scheffler vorbește mai curând despre predicate de inscripții, adică despre apariții (*occurrences*) particulare concrete ale propozițiilor, decât despre propozițiile ideale ale sintaxei logice obișnuite, și se pare că acest aspect poate fi esențial propunerii lui. De fapt, Scheffler presupune că fiecare inscripție are un înțeles unic (determinat de context, inclusiv de cel al limbii din care face parte), încât predicatele sale propoziționale (așa le voi numi) pot fi considerate ca fiind doar predicate de inscripții, fără introducerea limbii ca argument secund. și întrucât avem drept consecință că inscripțiile care apar accidental nu pot fi analizate, ci doar cele care au fost scrise intenționat de cineva într-un context potrivit, demersul (*the understaking*) Quine-Goodman de a reconstrui sintaxa logică pe un temei finitist (vezi *The Journal of Symbolic Logic*, XII, nr. 4, 1947) va deveni cu certitudine mai dificil (...).

Dintre diversele metode la care m-am gândit, spre a realiza o reproducere nominalistă reușită a acestor enunțuri, poate cea mai plauzibilă este de a le recontrui respectiv ca: „Există inscripțiile i_1 și i_2, încât i_1 a fost formulat [cu voce tare sau în scris] de către Church, i_2 a fost formulat de către Goodman, iar i_1 și i_2 *sunt contradictorii* ", „Există inscripții care *tratează despre individuali*, și vor fi formulate de către Goodman", „Există inscripții formulate de Velikovsky, care *sunt improbabile*", „Toate inscripțiile formulate de Aristotel *sunt false*", unde predicatele de inscripții scrise cursiv nu necesită limba ca argument suplimentar, considerând supoziția că

limba este determinată în mod unic de context. Dar dacă cineva întreprinde o analiză extensivă a acestor predicate, iar multora le place imediat ce li se sugerează, va fi dificilă de evitat refacerea nedoritelor „angajări ontologice" („*ontological commitments*"). și dacă dimpotrivă un număr mare de astfel de astfel de predicate sunt considerate neanalizate sau primitive, poate fi dificil sau imposibil să te ocupi (din perspectivă axiomatică) de conexiunile logice dintre ele, cele dintre ele și predicatele propoziționale, și cele dintre ele și alcătuirea sintactică (*the syntactical make-up*) a inscripțiilor aplicate într-o limbă precizată.

Este necesar să analizăm și problema unei adaptări a procedeului lui Scheffler la sintaxa nonfinitistă obișnuită, în care sunt tratate mai curând propozițiile decât inscripțiile. și așa cum am propus deja, pot exista și alte posibilități ca forma logică să fie atribuită (*ascribed*) unui enunț de credință, sau ceva asemănător, care merită luat în discuție. În concluzie, vreau să insist că ar trebui cercetate diverse propuneri pentru analizarea unor astfel de enunțuri, și că cele care par promițătoare ar trebui să fie dezvoltate detaliat prin metoda logistică, singura cale prin care consecințele propunerii pot fi aduse la lumină (*brought out*) satisfăcător, iar discuția asupra acestui subiect, ridicată deasupra nivelului de speculație vagă și fără noimă (*pointless*). Schițe, propuneri informale și cercetări informale generale precum cele anterioare au un loc bine stabilit, dar în cele din urmă sunt inutile (*futile*), ținând seama de dificultatea logică evidentă a problemei în discuție, dacă nu rezultă într-o formulare logistică amănunțită și dacă nu are în vedere cel puțin o soluție izbutită. (*The Problem of Universals*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1956, pp. 3–11).

* * *

Church sugerează că în loc să transformăm gândurile posibile sau propozițiunile posibile leibniziene în propoziții abstracte, le-am putea considera propoziții posibile ale unei limbi, în sensul tuturor propozițiilor pe care regulile sintactice ale limbii le acceptă întrucât sunt bine alcătuite, indiferent dacă propoziția a fost de fapt sau va fi scrisă de cineva vreodată, și chiar dacă

propoziția este atât de lungă încât nu există suficient spațiu spre a fi scrisă în cadrul granițelor (*the confines*) universului nostru (posibil finit). „Acest aspect nu ar fi pe deplin în dezacord cu ideile lui Leibniz, întrucât el susține în același dialog imposibilitatea ca un gând sau o raționare (*reasoning*) distincte să poată fi exprimate fără cuvinte, semne sau caractere de un anumit tip. Dar atât timp cât acest procedeu poate avea o justificare nominalistă (*nominalistic motivation*), este zădărnicit de faptul că propozițiile posibile în acest sens nu sunt particulari, ci universali, așa că nu slujesc țelurilor nominalismului".

Bolzano atribuie lucrării *Dialogus de Connexione inter Res et Verba*, a lui Leibniz, folosirea cuvântului *propositio* pentru propozițione în sens abstract, lucru care lui Church i se pare o exagerare sau o neînțelegere, întrucât „nu reiese din acest dialog că Leibniz intenționează să modifice înțelesul tradițional de *propositio*. Cu toate acestea, dialogul este de interes pentru actuala conexiune, deoarece expune considerațiile esențiale care tind să arate că dualitatea propoziție–propozițione oferă o schemă conceptuală mai simplă și mai satisfăcătoare decât a fost prezentată ca fiind posibilă pe un temei nominalist".

Church arată că pentru calculul predicatelor de ordin inferior nu există o procedură de decizie, adică demonstrează imposibilitatea unei proceduri uniforme pentru rezolvarea problemelor acestui sistem (calcul) într-un număr finit de pași determinați. Rezultatul lui Church a surprins deoarece se știa că acest sistem satisface condiția de completitudine, ceea ce înseamnă că formulele valide (exprimabile în acest sistem și adevărate într-un univers de discurs nevid) sunt demonstrabile în interiorul calculului.

Problema deciziei, chiar în cazul cel mai simplu al predicatelor cu un singur argument, este rezolvabilă numai pentru unele clase reduse de formule ale calculului cu predicate (calculul funcțiilor), numite de Church „clase de reducție" (*classes of reduction*). Caracteristica principală care distinge calculul funcțiilor (cu predicate), de ordinul întâi sau de ordine superioare, de calculul propozițional este noțiunea de funcție propozițională și întrebuințarea cuantificatorilor. Limbajul logicii predicatelor este semidecidabil: pentru orice raționament valid formalizat, în limbajul

logicii predicatelor există un procedeu formal finit prin care putem atesta validitatea raționamentului. În schimb, pot exista formule invalide pentru care nu putem determina, într-un număr finit de pași, invaliditatea lor. Teoremele calculului predicatelor nu formează o mulțime general recursivă, așadar nu există un procedeu sau un algoritm prin care să decidem dacă o formulă arbitrară a calculului predicatelor de ordinul întâi este o teoremă de calcul. Church propune ca noțiunea oarecum vagă de calculabilitate efectivă să fie analizată ca rezolvabilitate prin funcții general recursive. Potrivit *tezei lui Church*, orice funcție efectiv calculabilă este general recursivă; întrucât noțiunea calculabilității efective rămâne definită mai curând intuitiv decât matematic, este vorba mai curând de o teză, decât de o teoremă. Teza este în general acceptată, o dată ce un număr de noțiuni, inclusiv calculabilitatea Turing, coincid în privința identificării acestei clase de funcții, și nimeni nu a găsit încă ceva care să fie efectiv calculabil, în mod intuitiv, dar să nu fie recursiv. Predicatele propoziționale trebuie să fie indivizibile sau cel puțin neanalizabile în vreun mod care ar reintroduce numele de propozițiuni (înlocuibile prin variabile de legătură), iar predicatelor propoziționale în sine nu trebuie să li se permită să înlocuiască variabile de legătură sau să fie înlocuite de acestea. Astfel, Scheffler poate, potrivit lui Quine, să evite „angajarea ontologică" față de propozițiuni sau entități abstracte numite prin predicate propoziționale. „Dar, drept consecință, el întâmpină dificultatea nemijlocită (*immediate*) că adesea dorim să formulăm enunțuri care, cel puțin *prima facie*, necesită în analiza lor folosirea variabilelor legate (*bound variables*) ce iau propozițiunile drept valori. Avem ca exemple: „Church și Goodman s-au contrazis", „Goodman va vorbi despre individuali", „Unele aserțiuni ale lui Velikovsky sunt improbabile", și controversa (*the contention*) atribuită lui Ramus că toate aserțiunile lui Aristotel sunt falsități". Considerând nu subiectul (sau obiectul) adevărului, ci obiectul unei credințe sau al unei aserțiuni, Church crede că folosirea propozițiilor posibile în locul propozițiunilor în sens abstract, pentru a realiza o analiză sintactică absolută, este neconvingătoare. „Am încercat să subliniez acest aspect într-un articol din *Analysis* („On Carnap's Analysis of Statements of Assertion and Belief", X, nr. 5, 1950), pe care nu-l

voi discuta acum, cu excepția faptului de a-mi exprima opinia că, în măsura în care demersul critic din acest articol se ocupă de analiza particulară a enunțurilor de credință întreprinsă de Carnap, ripostele (*rebuttals*) formulate sunt departe de țintă (*wide of the mark*), și că analiza critică are un caracter ce lasă o posibilitate redusă unei analize alternative izbutite asupra enunțurilor de credință pe parcursul unor considerații asemănătoare". Church ajunge la concluzia că Scheffler nu și-a consolidat pretenția de a fi furnizat un substitut aplicabil (*workable*) pentru propoziționi, care este acceptabil pe temeiul nominalismului finitist. „Rămâne posibilitatea că pretenția ar putea fi confirmată (*substantiated*) printr-o desfășurare mai extinsă și mai amănunțită, incluzând soluții ale dificultăților tocmai discutate și tratarea unei sintaxe finitiste compatibile. Dar obiecțiile la nominalismul finitist pe motivul (*ground*) că teoria este prea complicată în utilizare (*application*) nu vor fi eliminate sub nici o formă".

Un criteriu al angajamentului ontologic este o regulă care determină ce lucruri (sau genuri de lucruri) trebuie să existe, dacă o anumită teorie este adevărată. Acestea sunt lucrurile față de a căror existență este angajată teoria[1]. El nu stabilește dacă există în realitate lucruri precum numele sau datele sensibile, ci doar dacă astfel de lucruri fac parte din bagajul ontologic al teoriei sau al teoreticianului. Din moment ce înțelegem nume ce eșuează să refere și luăm act de multe obiecte cărora le lipsesc numele, nu ne putem baza pe folosirea numelor în acest scop, ci trebuie să găsim o locuțiune care ne semnalează întotdeauna un angajament ontologic[2].

În 1960, la Congresul de logică, metodologia și filosofia științei, (Stanford, California), Church face o analiză a situației logicismului, procedând la o confruntare cu cercetările fundaționale actuale, și reamintind tezele fundamentale ale programului logicist: a) toate conceptele matematice pot fi definite în termenii conceptelor pur logice: „vocabularul matematic face parte din vocabularul logic"; b) toate supozițiile matematice (axiome, postulate) pot fi derivate din legile pur logice, prin aplicarea unor moduri de raționare pur logice. Al doilea obiectiv din program, confruntat cu evoluția ulterioară din cercetările fundaționale, s-a dovedit nerealizabil, Church având în vedere

unele axiome, precum axioma alegerii și axioma infinitului, prezente în *Principia Mathematica* pentru deducerea postulatelor aritmeticii lui Peano, din premise pur logice. Poziția lui Church admite ca realizabilă prima teză a programului logicist, care trebuie interpretată nu în sensul că matematica este parte a logicii, ci doar că logica este anterioară matematicii; analiza vocabularului matematicii relevă că unii termeni utilizați aparțin logicii, iar ceilalți termeni pot fi definiți în combinații adecvate de termeni logici; semnificația termenilor și enunțurilor matematice se stabilește prin corespondență cu semnificația termenilor logici, și, cum conversa nu se poate susține, avem elucidată afirmația „logica este anterioară matematicii"[3].

Church găsește mai multe sensuri cuvântului „formalism": a) doctrina clasică a matematicienilor din ultimele două veacuri, potrivit căreia orice mulțime consistentă de postulate determină o teorie matematică corespunzătoare, definită prin aceste postulate (concepție intuiționistă); b) doctrina după care numerele naturale trebuie identificate cu numerele curent luate drept semne sau nume ale acestora, conform căreia regulile de calcul în aritmetică sunt impuse arbitrar, similar regulilor jocului de șah, de pildă; c) doctrina potrivit căreia formulele matematice nu au vreun sens în sine, nefiind decât trepte intermediare (*intermediary steps*) într-un proces de calcul prin care sunt obținute rezultate veritabile cu înțeles (*genuinely meaningful results*) privind realitatea; d) formalismul hilbertian, care acceptă a) și c), punctul c) fiind însă modificat, în sensul că acceptă existența unei submulțimi având realmente un înțeles (*a genuinely meaningful subset*) de deducții matematice și de teoreme, numite finitare (*finitary*), iar matematica non-finitară este adăugată (*adjoined*) la aceasta, spre a se obține o teorie mai simplă și mai profundă, tot așa cum numerele imaginare sunt adăugate la cele reale.

Teza logicistă în forma sa extremă creează multe nelămuriri, impresia generală fiind că, deși intim asociate, logica și matematica rămân științe distincte; Church contribuie decisiv la clarificarea problemei, propunând să se distingă sensul tare al anteriorității logicii față de matematică (teza logicistă) de sensul slab al acesteia. În această interpretare, prioritatea logicii față de

matematică este instrumentală (și nu esențială), în sensul că structura deductivă a matematicii necesită investigarea de natură logică a metodei deductive[4].

Acceptând o parte din criticile formulate la adresa logicismului, nu rezultă că acest curent este steril. „Rămân două lucruri importante: în primul rând, reducerea vocabularului matematic la o listă surprinzător de succintă de noțiuni primare care aparțin toate vocabularului logicii pure. În al doilea rând, este vorba de întemeierea întregii matematici existente pe un sistem unificat, relativ simplu, de axiome și reguli de inferență. O atare reducere a bazei primitive a matematicii ar putea fi într-adevăr diferită dacă se ține seama în mai mică măsură de cerințele doctrinei logiciste, dar această reducere a constituit în primul rând o realizare a logiciștilor".

Orice fundamentare teoretică a matematicii sau a logicii este într-un anumit sens circulară, întrucât rămân întotdeauna presupoziții care trebuie acceptate fără demonstrație, pe baza intuiției, presupoziții care nu sunt, la rândul lor, fundamentate, reducându-se de obicei la minimum, fără a putea totuși să fie total eliminate. De aceea, „chestiunea dacă minimul de presupoziții rămâne trebuie intitulat matematică, logică, sau și una și alta, devine o chestiune terminologică"[5]. Domeniul vizat prin presupozițiile amintite de Church nu aparține însă nici logicii, nici matematicii ca teorii abstracte, deoarece ține mai curând de acțiune, de practica umană, decât de sfera teoreticului formalizabil și de aceea debordează formele logice și matematice abstracte, servind simultan la ancorarea lor în realitatea sensibilă. „În două sensuri s-a susținut că logica este anterioară matematicii. Unul din aceste sensuri, pe care îl voi numi sensul tare, este concepția cunoscută sub numele de logicism. Al doilea sens, sensul slab, este acela în care concepția axiomatică obișnuită asupra naturii matematicii reclamă anterioritatea logicii ca aparat care permite determinarea consecințelor unui anumit sistem de postulate matematice"[6]. Crezul lui Church este cunoscut sub numele de „logicism moderat", ca argument invocându-se succesele obținute în generalizările succesive ale conceptului de număr natural ca numere întregi, raționale, complexe, generalizările succesive ale funcției numerice, ceea ce a relevat definibilitatea noțiunilor

matematice în termeni de teoria numărului. Însă funcția cadrului conceptual al teoriei mulțimilor în definirea entităților matematice în limbajul teoriei numărului constă numai în problema definirii noțiunilor teoriei mulțimilor în termenii logicii, ceea ce înseamnă confirmarea primei teze din programul logicist, stabilind că logicismul moderat este orientarea rațională în filosofia matematicii. Church consideră sistem logistic orice calcul (sistem formal) neinterpretat în absența oricărei semnificații[7]. Numărul axiomatizărilor posibile ale sistemelor formale ale logicii clasice este aproape nelimitat. Church dă numele de „formulări ale calculului propozițional" acestor axiomatizări, toate aceste „formulări" fiind echivalente. Din prezentarea demonstrației făcută de Gödel în 1931, privind limitarea unui sistem formal, rezultă concluzia globală că un sistem care îndeplinește anumite condiții generale, în principal pe aceea de a nu fi contradictoriu și de a conține aritmetica (cu alte cuvinte, să fie destul de extins ca aritmetica să fie formalizabilă în el) este limitat. Ca atare, în asemenea sisteme logico-formale se pot construi în mod corect anumite propoziții „indecidabile". Findlay face o expunere netehnică a teoremei lui Gödel, construind un enunț circular care corespunde exact propoziție indecidabile a acestuia[8]. Church observă că prin substituirea predicatului *nedemonstrabil* cu predicatul *neadevărat* în propoziția lui Findlay se obține un paradox de tipul „Epimenide", adică de tipul paradoxului mincinosului (în „Journal of Symbolic Logic", 1942). Sistemul dezvoltat de Church în *Introduction to Mathematical Logic* presupune în lista simbolurilor nedefinite o mulțime infinită de variabile propoziționale (mai exact, o mulțime infinit numărabilă), care, evident, este un concept al teoriei mulțimilor, nedefinibil în termeni logici, însă necesar în construcția sistemelor logice. Iată cum definește Church sintaxa logică: „Studiul părții pur formale a unui limbaj formalizat, făcând abstracție de interpretarea lui, se numește «sintaxă», fiindcă se ocupă numai cu formarea regulilor. Metalimbajul întrebuințat pentru a studia sistemul logistic în acest mod se numește *limbajul sintactic*"[9]. Sintaxa poate fi studiată prin metoda axiomatică, obținându-se, cu ajutorul sistemului ei formal, teoreme sintactice. Logica formală este astfel interpretată de Church: „Subiectul nostru este *logica*, sau, cum putem să o spunem mai precis, pentru a-l

distinge de alte subiecte sau doctrine cărora li s-a dat (din nenorocire) același nume, subiectul nostru este *logica formală*. În mod tradițional, logica (formală) se ocupă cu analiza expresiilor și a propozițiilor, și cu demonstrația, dând atenție *formei* și făcând abstracție de materie. Această distincție între formă și materie nu este ușor de precizat imediat, dar ea poate fi ilustrată de exemple"[10]. Spre a arăta și a distinge între formă și materie, Church dă exemple exprimate în limbajul obișnuit, pentru a sublinia posibilitatea de a ne înșela ușor în acest limbaj. Se impune astfel adoptarea unui limbaj formalizat particular, care să înlocuiască cuvintele pronunțate sau scrise prin litere izolate ori prin simboluri speciale, acest procedeu fiind, accentuează Church, una din trăsăturile esențiale ale limbajului formalizat, care poate face abstracție de materia căreia i se aplică. Church preia ideea că definițiile din sistemul formal al logicii nu sunt altceva decât abrevieri: „În afară de abrevierile prin omisiunea parantezelor, întrebuințăm de asemenea abrevieri de un alt fel, care sunt exprimate prin ceea ce numim definiții. O astfel de definiție introduce un nou simbol sau o expresie (care nu este prezent(ă) în sistemul logistic însuși, nici nu este introdus(ă) prin vreo definiție anterioară) și prescrie că acest semn va sta ca o abreviere pentru o formulă bine formată particulară"[11].

Russell și Whitehead au construit calculul propozițional pornind de la ideile primitive de variabile propoziționale (cu două valori), de negație și de disjuncție, și de la un grup de cinci axiome (redus ulterior la patru), precum și de la două reguli de deducție (substituția și *modus ponens*). Alegându-se ca noțiuni primitive un grup dintre cei 16 functori (*conjuncții gramaticale*) cu care se pot lega două variabile propoziționale, se va putea construi un alt sistem al calculului propozițional, și în general un alt sistem de logică. Church numește aceste diverse sisteme ale logicii propoziționale „formulări diferite", ele fiind echivalente între ele[12]. Mehlberg aduce trei argumente împotriva logicismului moderat propus de Church. Primul argument se referă la faptul că sisteme logice ale calculului propozițiilor și calculului predicatelor include, pe lângă conceptele lor nedefinite, și concepte aparținând teoriei mulțimilor în vederea definirii în termenii teoriei numărului a unor concepte matematice mai puțin elementare. Al doilea argument

vizează enunțarea listelor care preced construcția sistemelor logice și care nu este dată în limbajul-obiect, ci în metalimbaj, al cărui vocabular nu este parte a vocabularului logic. Chiar dacă se admite că termenii matematici sunt definibili în termeni sau combinații adecvate de termeni logici, examinarea structurii sistemelor logice arată funcția fundațională a unor concepte matematice (îndeosebi concepte aritmetice și concepte ale teoriei mulțimilor), cum s-a putut observa în cazul calculului propozițional și calculului cu predicate. Ultimul argument se referă la existența diferitelor axiomatizări incompatibile ale teoriei abstracte a mulțimilor: axiomatizări care admit conceptul de mulțime care își este sieși element, în timp ce alte axiomatizări îl resping; există axiomatizări în care conceptul de mulțimea tuturor mulțimilor nu are sens, în timp ce în alte axiomatizări este prezent acest concept[13].

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. Alston, W., „Ontological Commitment", în *Philosophical Studies*, 6, 1958, pp. 8–17.
2. Church, A., „Ontological Commitment", în *Journal of Philosophy*, 55, 1958, pp. 1008–1014.
3. Church, A., „Mathematics and Logic", în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, California, 1962.
4. Church, A., „Matematica și logica", în *Logică și filosofie*, Editura Politică, București, 1966, p. 405.
5. *Idem*, p. 411.
6. *Idem*, p. 181.
7. Church, A., *Introduction to Mathematical Logic*, I, Princeton University Press, New Jersey, 1956, p. 48.
8. Findlay, J.N., „Gödelian Sentences, a Non-Numerical Approach", în *Mind*, 1942.
9. Church, A., [7], p. 58.
10. *Idem*, pp. 1–3.
11. *Idem*, p. 76.
12. *Idem*, p. 136.
13. Mehlberg, H., „Situation in the Philosophy of Mathematics", în *Logic and Language*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1962.

W.V. QUINE

Traducere și înțeles (I)

1. PRIMII PAȘI ÎN TRADUCEREA RADICALĂ

Reflectăm în general asupra modului în care se generează stimulările de suprafață, prin limbaj, în cunoașterea lumii. Ni se spune astfel cum să asociem cuvintele între ele și alți stimuli din care se desprinde ceva recunoscut ca discuție despre lucruri, și care nu se deosebește de adevărul despre lume. Discuția structurată complicat (*intricately*) și amplu care se relevă deține o corespondență puțin evidentă cu atacul susținut (*barrage*) al stimulului non-verbal în trecut și în prezent; însă tocmai un asemenea stimul trebuie cercetat, indiferent de conținutul său empiric. În acest capitol, vom analiza cât din limbaj poate avea sens în termenii condițiilor sale de stimulare, și spre ce domeniu (*scope*) se îndreaptă variația necondiționată empiric din schema conceptuală a cuiva.

Un prim mod necritic de a înfățișa acest domeniu, pentru un limbaj necondiționat empiric, prin dispozițiile sale curente spre variație, este următorul: doi oameni se pot asemăna integral în privința dispozițiilor de comportare verbală sub toate stimulările senzoriale posibile, și totuși înțelesurile sau ideile exprimate prin rostiri articulate și activate similar se pot deosebi radical, într-un mare număr de cazuri. O astfel de perspectivă determină acuzația de absență a înțelesului (*meaninglessness*): se poate protesta că o distincție a înțelesului nereflectată în totalitatea dispozițiilor comportamentului verbal este o distincție fără diferențiere.

Sensul se poate obține prin următoarea transformare: totalitatea infinită de propoziții a limbajului unui vorbitor dat poate fi astfel permutată, sau aplicată (*mapped*) asupra sieși, încât (*a*) totalitatea dispozițiilor comportamentului verbal al vorbitorului rămâne nemodificată, și, în plus, (b) aplicarea nu este o simplă corelare a propozițiilor cu unele *echivalente*, în vreun sens plauzibil

de echivalență, oricât de vag (*loose*). Nenumărate propoziții se pot deosebi drastic de corelativii aferenți, însă divergențele se contrabalansează sistematic, încât textura integrală (*the overall pattern*) a asocierilor de propoziții între ele și cu stimulul non-verbal se păstrează. Cu cât legăturile directe dintre o propoziție și stimulul non-verbal sunt mai durabile, cu atât propoziția poate diferi mai puțin de corelativul său, sub orice aplicare de acest gen.

Aceeași viziune poate fi exprimată mai puțin abstract și mai realist trecând la traducere. Teza devine: manualele de traducere dintr-o limbă în alta pot fi alcătuite în moduri diferite, toate compatibile cu totalitatea dispozițiilor de vorbire, însă incompatibile între ele. În nenumărate situații se vor deosebi în a prezenta, ca traduceri aferente ale propozițiilor dintr-o limbă, propoziții din cealaltă limbă, care stau una pentru cealaltă într-un gen de echivalență neplauzibil, oricât de vag. Cu cât legăturile directe ale unei propoziții cu stimulul non-verbal sunt mai durabile, cu atât mai puțin drastic diferă traducerile sale între ele, de la un manual la altul. În această ultimă formă, ca un principiu de indeterminare a traducerii, voi încerca să fac perspectiva credibilă pe parcursul acestui capitol. Dar capitolul se va întinde, dacă variate concepte și aserțiuni subsidiare (*ancillary*) acestei teme nu par să merite tratate prin propriile explicații.

Ne preocupă aici limbajul ca un complex de dispoziții prezente ale comportamentului verbal, în care vorbitorii aceleiași limbi au ajuns vrând-nevrând (*perforce*) să se asemene, nu însă în procesele de achiziție, ale căror variații de la un individ la altul trebuie eclipsate în avantajul comunicării. Propoziția „Bărbatul acela trage bine cu pușca", spusă în timp ce indicăm un bărbat neînarmat, are ca stimul prezent privirea fugară aruncată asupra feței familiare a vânătorului. Stimulul auxiliar trecut include observații anterioare asupra expedițiilor cinegetice ale bărbatului în cauză, ca și episoade izolate care instruiesc vorbitorul în întrebuințarea cuvintelor. Stimulul trecut este astfel evaluat îndeobște parțial datorită achiziției limbajului, parțial datorită achiziției de informații colaterale; totuși, această dihotomie complementară poate aștepta indicații despre ceea ce este util și ce indicii generale apar în comportamentul verbal observabil. Până

una alta, ce ni se prezintă este preocuparea continuă a comportamentului verbal, și ale corelațiilor sale curent observabile, față de stimul. (...) Chiar și acest mod de trasare a granitei dintre limbajul în achiziție și limbajul în folosire are fluctuațiile sale, în măsura în care putem reflecta asupra ușurinței cu care stabilim limita duratei stimulilor considerați curent. Numesc această limită *standard de lucru* a ceea ce e considerat drept prezent specios, coeficientul (the *modulus*) de stimulare. (...)

Traducerea între limbi înrudite, de pildă friziana și engleza, este sprijinită de similitudinea formelor lexicale asemănătoare. Traducerea între limbi neînrudite, de pildă maghiara și engleza, poate fi sprijinită de interrelaționările tradiționale ce s-au desfășurat în pas cu o cultură împărtășită. Relevantă mai degrabă scopurilor noastre este traducerea *radicală*, adică traducerea limbii unui grup neabordat până acum. Sarcina nu este asumată în practică în forma sa extremă, deoarece o serie de interpreți pot fi selectați dintre persoanele exterioare celui mai obscur arhipelag. Dar problema este aproximată mai tare, cu cât indicațiile interpreților sunt mai neclare; astfel, este de prisos atenția acordată tehnicilor de traducere radicală absolută. Îmi voi închipui că este exclus sprijinul total al interpreților. Întâmplător, voi ignora aici analiza fonematică, devreme totuși, întrucât ar fi necesară cercetătorului de teren, însă nu afectează viziunea filosofică pe care vreau s-o înfățișez.

Exprimările traductibile mai întâi și mai clar într-o atare situație sunt cele legate de (*keyed to*) evenimentele prezente, vizibile (*conspicuous*) pentru lingvist și pentru informant. Un iepure o zbughește prin preajmă, băștinașul spune „Gavagai", iar lingvistul notează propoziția „Iepure" (sau „Uite, un iepure"), ca o încercare de traducere, supusă testării în situații ulterioare. Lingvistul se va abține la început să pună cuvinte în gura informantului, dacă acestea lipsesc. Când poate, totuși, lingvistul trebuie să înlocuiască propozițiile indigene cu aprobarea informantului său, în pofida riscului de a denatura (*slanting*) informațiile prin sugerare. Altfel nu poate face mare lucru cu propozițiile indigene ce au referințe în comun. Să presupunem că limba indigenă include propozițiile S_1, S_2 și S_3, pe deplin

traductibile cu „Animal", „Alb" și „Iepure". Situațiile de stimul diferă întotdeauna, fie ele relevante sau nu; și doar pentru că răspunsurile voluntare apar individual, clasele de situații sub care băștinașul se întâmplă să fi selectat S_1, S_2 și S_3 sunt desigur reciproc exclusive, în pofida înțelesurilor actuale ascunse ale cuvintelor. Cum ar urma lingvistul să înțeleagă că băștinașul ar intenționa să consimtă la S_1 în toate situațiile în care s-a întâmplat să selecteze S_3, și în câteva dar poate nu în toate situațiile în care s-a întâmplat să selecteze S_2? Doar luând inițiativa și punând la îndoială (*querying*) combinațiile de propoziții indigene și situații de stimul, încât să restrângă la limită (*narrow down*) presupunerile sale până la o posibilă încununare de succes.

Astfel, avem cazul lingvistului ce întreabă „Gavagai?" în fiecare situație stimulativă diferită, și notând de fiecare dată dacă băștinașul consimte, dezminte, sau nici una, nici alta. Dar cum o să recunoască aprobarea sau dezaprobarea băștinașilor când îi vede sau îi aude? Gesturile nu au elocvența chipului, cele ale turcilor, de pildă, fiind la antipodul a lor noastre.

Atunci el trebuie să presupună pe baza observațiilor și apoi să vadă utilitatea bănuielilor sale. Astfel, să presupunem că întrebând „Gavagai?" și altele asemenea, în prezența evidentă (*conspicuous*) a iepurilor și a altor vietăți, a obținut răspunsurile „Evet" și „Yok" destul de des încât să bănuiască (*surmise*) că e posibil să corespundă lui „Da" și „Nu", însă nu le poate deosebi. Atunci el încearcă experimentul repetării (*echoing*) pronunțărilor (*pronouncements*) intenționate de băștinaș. Dacă astfel obține destul de regulat „Evet", mai curând decât „Yok", se simte încurajat să-l ia pe „Evet" drept „Da". De asemenea, încearcă să răspunsă cu „Evet" și „Yok" la remarcile băștinașului; răspunsul cu cel mai potolit (*serene)* efect este cel mai bun candidat pentru „Da". Cât ar fi de neconcludente aceste metode, ele generează o ipoteză de lucru. Dacă dificultăți nemaipomenite însoțesc următorii pași pe care îi face, lingvistul se poate hotărî să excludă (*discard*) acea ipoteză și să presupună din nou.

Să presupunem prin urmare că lingvistul a stabilit ce să trateze ca indicii indigene ale consimțirii și dezmințirii. Astfel, el este în situația de a acumula probe inductive pentru a traduce „Gavagai"

ca propoziția „Iepure". Regula generală pentru care el adună exemple este pe scurt aceea că băștinașul va consimți la „Gavagai?" chiar sub acele stimulări sub care noi, dacă am fi întrebați, am consimți la „Iepure?", și în chip corespunzător pentru dezacord. (...)

În practică, lingvistul va stabili de obicei aceste întrebări de cauzalitate, oricât de experimental, prin judecata intuitivă bazată pe detalii despre comportamentul băștinașului: mișcările sale de explorare (*scanning*), privirea sa rapidă de recunoaștere, și altele asemenea. Totodată, sunt considerații mai formale care, în circumstanțe favorabile, îi pot asigura relația de sugestie.

2. STIMUL ŞI STIMULO-ÎNȚELES

Este important să ne gândim ce sugerează consimțirea băștinașului la „Gavagai?" ca stimul, nu prin referire la iepuri. Stimulul poate rămâne același, chiar dacă iepurele este înlocuit (*supplanted*) cu unul de butaforie (*counterfeit*). Dimpotrivă, stimularea poate varia ca intensitate în sugerarea consimțirii la „Gavagai", din pricina variațiilor de unghi, de lumină și contrastului de culoare, deși iepurele rămâne același. În egalarea experimentală a întrebuințărilor lui „Gavagai" și lui „Iepure", stimulii trebuie să se potrivească, nu animalele.

Un stimul vizual este poate cel mai identificabil, scopurilor de față, cu schema iradierii cromatice a ochiului. Ar fi nepotrivit, chiar dacă posibil, să pătrundem în mintea subiectului, întrucât noi nu dorim să influențăm căile neurale idiosincratice sau istoria privată a formării obiceiului. Noi urmărim întrebuințarea lingvistică înrădăcinată în plan social, de aici reacțiile subiectului la condiții supuse în mod normal evaluării (*assessment*) sociale. Iradierea oculară *este* verificată intersubiectiv, de către societate și lingvist, până la un anumit nivel, ținând seama de orientarea vorbitorului și de dispunerea relativă a obiectelor.

În a considera stimulii vizuali drept scheme de iradiere, le conferim rafinamentul detaliului mai presus de orice intră în atribuțiile lingvistului, și totul e-n regulă. Lingvistul ar putea presupune, pe bună dreptate, că băștinașului i s-ar sugera să consimtă la „Gavagai" prin aceleași iradieri microscopice care i-ar

sugera lui, lingvistului, să consimtă la „Iepure", chiar dacă această conjectură se bazează integral pe mostre unde iradierile în discuție pot fi cel mult hazardate în tentativa de a se asemăna.

Nu este totuși adecvat să credem că stimulii vizuali sunt scheme de iradiere statice și efemere (*momentary static irradiation patterns*). Astfel, s-ar crea dificultăți exemplelor care, spre deosebire de „Iepure", afirmă mișcarea. și ar crea probleme chiar exemplelor ca „Iepure", din altă perspectivă: prea mult depinde de ceea ce imediat precedă și urmează o iradiere efemeră. O secvență instantanee înfățișând forma difuză a unui iepure (*leporiform*), desfășurată rapid printr-un truc în cadrul unei serii în care nu apare nici un iepure, nu ar putea sugera consimțirea la „Iepure", chiar dacă aceeași secvență ar fi fost ascunsă în taină (*ensconced*) într-o serie mai avantajoasă. Iată dificultatea care ar apărea: departe de a spera să acordăm schemele de iradiere favorabile lui „Gavagai" cu cele favorabile lui „Iepure", nu am putea spune neambiguu despre o schemă de iradiere, fără să ne referim la cele dinainte sau după, că este sau nu favorabilă lui „Iepure". Ar fi mai bine, ca atare, să luăm ca stimuli relevanți nu scheme de iradiere efemere, ci scheme de iradiere elaborate din toate perioadele până la o limită sau un coeficient convenabili. De altfel, ne putem gândi la situația experimentală ideală, în care expunerea oculară dorită de care vorbim este precedată și urmată de o legare la ochi.

În general, schemele de iradiere oculară sunt concepute cel mai bine în ansamblul lor spațial. Întrucât avem exemple precum „Vreme minunată", care, spre deosebire de „Iepure", nu sunt stabilite să corespundă unor fragmente separate fără efort din peisaj. Mai avem și toate schemele în care nu apar iepuri, care se revendică drept dezmințire sugestivă (*prompting dissent*) a lui „Iepure". Iar în privința schemelor care se revendică drept consimțire sugestivă (*prompting assent*) la „Iepure", scenele în întregime vor fi mai utile decât porțiunile selectate; deoarece diferența dintre centru și periferie, care este un determinant important al atenției vizuale, este luată automat în considerare. Schemele de iradiere oculară totală care diferă central diferă și marginal, așa că sunt pur și simplu scheme diferite. Cea care înfățișează iepurele prea periferic evident nu va fi cea care sugerează consimțirea la „Gavagai" sau „Iepure". (...)

Să explicităm acest concept al înțelesului și să-i dăm un nume tehnic neutru. Putem începe prin a defini *stimulo-înțelesul afirmativ* al unei propoziții ca „Gavagai", pentru un vorbitor anume, drept clasă a tuturor stimulilor (de aici elaborarea schemelor de iradiere oculare între legări la ochi calculate exact temporal) care ar sugera consimțirea lui. (...) Putem defini stimulo-înțelesul *negativ* asemănător cu schimbul reciproc dintre „consimțire" și „dezmințire", și ulterior defini *stimulo-înțelesul* ca fiind perechea ordonată a celor două atitudini. Am putea clarifica (*refine*) noțiunea de stimulo-înțeles prin distingerea nivelurilor de ambiguitate (*doubtfulness*) ale consimțirii și ale dezmințirii, prin durata reacției; să avem însă răbdare, pentru o expunere cursivă. Egalarea imaginată dintre „Gavagai" și „Iepure" poate fi acum susținută astfel: propozițiile au același stimulo-înțeles. (...)

Însă stimulo-înțelesurile afirmative și negative nu se determină unul pe celălalt, deoarece multe stimulări este de așteptat să nu aparțină nici unuia. În general, deci, compararea stimulo-înțelesurilor în întregime poate fi un fundament mai bun pentru traduceri, decât simpla comparare a stimulo-înțelesurilor afirmative.

Ce se întâmplă însă cu condiționalul de întărire, acel „ar" din definiția noastră a stimulo-înțelesului. Întrebuințarea sa aici nu este mai nesăbuită decât folosirea lui când explicăm „*x* este solubil în apă" drept înțeles că *x* s-ar dizolva dacă ar fi în apă. Ceea ce definește condiționalul de întărire este o dispoziție, în acest caz o dispoziție de a consimți sau dezminți pe S când este stimulat variat. Dispoziția se poate presupune că este o condiție structurală subtilă, ca alergia sau solubilitatea; ca alergia, în special, prin aceea că nu este înțeleasă. Statutul ontologic al dispozițiilor, sau statutul filosofic al discuției despre dispoziții, este o problemă pe care o tergiversez, dar între timp ne-am familiarizat într-un sens general cu modul în care se articulează presupunerile, de la texte judicioase și probe la regularități observate, așa că putem identifica tipul dispoziției.

Stimulo-înțelesul unei propoziții cumulează, pentru un subiect, dispoziția sa de a consimți sau dezminți o propoziție ca răspuns la stimulul prezent. Stimulul este ceea ce activează dispoziția, ca opusă la ceea ce îi inspiră (chiar dacă s-ar întâmpla ca stimulul să contribuie cumva la inculcarea (*instilling*) unei dispoziții ulterioare).

Însă un stimul trebuie conceput în vederea acestor scopuri nu ca un eveniment particular datat, ci ca o formă evenimențială repetabilă și universală. N-o să spunem că doi stimuli similari au avut loc, ci că s-a repetat același stimul. Este implicată o astfel de atitudine din clipa în care vorbim despre identitatea (*sameness*) stimulo-înțelesului pentru doi vorbitori. Am putea desigur trece peste această aserțiune, dacă am dori, prin reajustarea terminologiei noastre. Dar n-ar avea sens, întrucât în altă parte rămâne un motiv captivant (*compelling*) pentru a lua stimulările drept universali, și anume condiționalul de întărire din definiția stimulo-înțelesului. Să analizăm iar stimulo-înțelesul afirmativ al propoziției S: clasa S a tuturor acelor stimuli care *ar* sugera consimțirea la S. Dacă stimulii ar fi luați drept evenimente, și nu forme evenimențiale, atunci S ar fi o clasă de evenimente care în mare măsură nu s-ar și nu se vor petrece, dar care ar sugera consimțirea la S, dacă ele ar urma să aibă loc. (...) Cu siguranță este o absurditate fără ieșire să vorbim astfel despre particulari nerealizați și să încercăm să-i cuprindem în clase. Entitățile nerealizate trebuie interpretate (*construed*) ca universali.

Am fost impresionați [mai înainte] de interdependența propozițiilor. Putem la fel de bine să ne întrebăm dacă înțelesurile propozițiilor integrale (lăsăm deoparte expresiile mai scurte) ar putea fi luate pe bună dreptate în discuție, exceptând interdependența cu celelalte propoziții ale unei teorii inclusive. O asemenea relativitate ar fi incomodă (*awkward*), deoarece, dimpotrivă, propozițiile cu componente individuale oferă singura cale de acces în cadrul teoriei. Noțiunea de stimulo-înțeles soluționează parțial această situație delicată, prin faptul că izolează un tip de rețea de cuprindere empirică a fiecăreia dintre variatele propoziții individuale, fără să se țină cont de teoria limitativă, chiar dacă fără pierderea a ceea ce propoziția datorează acelei teorii limitative. Este un procedeu care acționează pentru studierea modului în care sunt alcătuite propozițiile interrelaționate, precum și o propoziție la un moment dat.

Între noțiunea de stimulo-înțeles și remarcile lui Carnap asupra semanticii empirice există corespondențe și diferențieri care merită notate. El propune studierea înțelesului unui termen prin

întrebarea subiectului dacă l-ar folosi în diverse situații imaginare doar fiindu-i descris. Această abordare are calitatea de a păstra discordanța între termeni precum „spiriduș" și „inorog", în pofida non-existenței de ilustrări contrastante în lume. Stimulo-înțelesul are aceeași calitate, deoarece sunt scheme de stimuli care ar sugera consimțirea la „Inorog?" și nu la „Spiriduș?". Abordarea lui Carnap presupune o decizie în virtutea căreia descrierile situațiilor imaginare sunt admisibile; de pildă, „inorog" nu ar fi necesar în descrieri vizând înțelesul lui „inorog". El indică restricții adecvate acestui scop, menționând „mărime, formă, culoare"; iar noțiunea mea de stimulo-înțeles în sine echivalează cu o definiție mai durabilă în același sens. Rămâne un contrast semnificativ în întrebuințările condiționalului subjonctiv: eu le limitez la judecata luată în discuție de anchetatorul meu, la ceea ce ar face informantul dacă ar fi stimulat; anchetatorul lui Carnap lasă asemenea condiționali la judecata informantului. Cu siguranță, anchetatorul meu ar pune în practică aceleași întrebări ca anchetatorul lui Carnap, ca un mod rapid de estimare a stimulo-înțelesurilor, dacă limbajul unor asemenea întrebări s-ar întâmpla să fie utilizabil. Dar stimulo-înțelesul poate fi explorat și la primele niveluri ale traducerii radicale, unde tipul de chestionar al lui Carnap este nefolositor. Pe acest temei este important, așa cum vom vedea în secțiunea 6, că teoria mea trebuie să se ocupe esențialmente (*primarily*) de propoziții de un anumit tip și nu, precum a lui Carnap, de termeni.

3. PROPOZIȚII DE OCAZIE. INFORMAȚII INTRUSIVE

Propozițiile *de ocazie*, spre deosebire de propozițiile *invariabile* (*standing*), sunt propoziții precum „Gavagai", „Roșu", „Doare", „Are fața murdară", care impun consimțirea sau dezmințirea doar dacă sunt puse la îndoială după o sugerare adecvată a stimulului. Pot fi sugerate și verdictele în cazul propozițiilor invariabile: stimulul realizat printr-un mijlocitor (*interferometer*) le-a sugerat o dată lui Michelson și Morley să dezmintă propoziția invariabilă „Se împrăștie în văzduh" („There is ether drift"); iar consimțământul unui vorbitor poate fi sugerat

anual pentru „șofranul s-a ofilit" („The crocuses are out"), și zilnic pentru „A apărut cotidianul *The Times*". Dar aceste propoziții invariabile se deosebesc de propozițiile de ocazie prin aceea că subiectul își poate repeta vechea consimțire sau dezmințire neinfluențată de stimuli curenți când îl întrebăm din nou în situații ulterioare, pe când o propoziție de ocazie stabilește consimțirea sau dezmințirea doar ca influențată integral permanent de stimuli curenți. Propozițiile invariabile decad (*grade off*) și ajung propoziții de ocazie, deoarece se reduce intervalul dintre posibilele reinfluențări, iar propoziția de ocazie constituie situația limită unde acel interval este mai redus decât coeficientul. Precum stimulo-înțelesurile, distincția dintre propozițiile invariabile și propozițiile de ocazie este relativă la coeficient; o propoziție de ocazie *modulo* n *seconds* poate fi o propoziție invariabilă *modulo* n–*1*. (*Word and Object*, The MIT Press, Cambridge, 1960, pp. 26–34).

* * *

Din perspectivă doctrinară, nu văd cum am putea astăzi să depășim momentul unde ne-a lăsat Hume. Dificultatea lui Hume este una specific umană. Însă s-a progresat pe latura conceptuală. Pasul decisiv înainte a fost făcut înainte de epoca lui A. B. Johnson, dar acesta nu a reacționat. Bentham, prin teoria sa asupra ficțiunilor, a făcut acest pas, ce consta în recunoașterea definiției contextuale sau ceea ce el a numit parafrază. El a recunoscut că pentru a explica un termen nu este necesar să specificăm un obiect anume la care acesta să se refere, nici măcar să specificăm un cuvânt sau o expresie sinonime; este necesar doar să arătăm, prin orice mijloace, cum se traduc toate propozițiile în care termenul urmează să fie întrebuințat. Tentativa disperată a lui Hume și Johnson de a identifica corpurile cu impresiile a început să fie singura cale imaginabilă (*conceivable*) de a asigura sensul discursului despre corpuri, chiar dacă se accepta că impresiile sunt singura realitate. Am putea încerca să explicăm discursul despre corpuri în termenii discursului despre impresii, traducând în întregime propoziția despre corpuri într-o propoziție completă despre impresii, fără a echivala corpurile în sine cu ceva anume. (...)

A fost trist pentru epistemologi ca Hume și ceilalți să admită imposibilitatea derivării stricte a științei despre lumea externă din datele evidenței senzoriale. Însă două teorii cardinale ale empirismului au rămas invulnerabile până astăzi. Prima arată că orice *este* întemeiat pentru știință *este* întemeiat senzorial. Cealaltă, la care voi reveni, este că tot ceea ce exprimă cuvintele prin înțelesurile lor trebuie să se bazeze, în ultimă instanță, pe dovezi cu caracter senzorial. De aici atractivitatea necontenită a ideii unei „construcții logice" (*logischer Aufbau*) promovată în chip explicit de conținutul senzorial al discursului. (...)

Însă rămâne un alt motiv, fără legătură cu teama de circularitate, care încă susține reconstrucția creatoare. Am dori să reușim să *traducem* știința în termenii logicii și ai observației, pe lângă teoria mulțimilor. Aceasta ar fi o mare realizare epistemologică, întrucât s-ar arăta că toate celelalte concepte ale științei sunt redundante din perspectivă teoretică. Această traducere le-ar legitima, în măsura în care conceptele teoriei mulțimilor, ale logicii și cele de observație sunt ele însele legitime, arătând că tot ceea ce este realizat cu un aparat conceptual ar putea, în principiu, să fie realizat cu celălalt. Dacă psihologia însăși ar putea produce cu adevărat o reducere prin traducere de acest gen, ar fi de apreciat; dar cu siguranță nu se poate, întrucât este evident că nu vom reuși să asimilăm definițiile limbajului fizical (*physicalistic language*) în termenii unui limbaj anterior teoriei mulțimilor, logicii și observației. Iată, așadar, un motiv întemeiat spre a persevera într-o reconstrucție rațională: vrem să stabilim puritatea esențială a conceptelor fizicii, arătând că ele nu sunt necesare (*are dispensable*) din perspectivă teoretică.

Realitatea este însă că nici construcția schițată de Carnap în *Der logische Aufbau der Welt* nu oferă o reducere prin traducere, și chiar dacă schița ar fi conturată integral, nu s-ar ajunge la un asemenea rezultat. Momentul crucial apare când Carnap explică modul în care acordăm calităților senzoriale poziții în spațiul și timpul fizic. Aceste alocări urmează a fi făcute astfel încât să satisfacă, pe cât posibil, anumite deziderate stabilite, iar cu sporirea experienței, alocările trebuie revizuite până convin. Deși clarificator, acest plan nu oferă vreo soluție pentru *traducerea* propozițiilor științei în termeni ai observației, logicii și teoriei mulțimilor.

Trebuie să nu mai sperăm la o asemenea reducere. Carnap a rămas deznădăjduit prin 1936, când, în „Testability and Meaning", a introdus așa-numitele *forme de reducere* de un tip mai slab decât definiția. Definițiile au arătat întotdeauna cum se traduc anumite propoziții în propoziții echivalente. Definiția contextuală a unui termen a elucidat modul în care se traduc propozițiile ce conțin termenul respectiv în propoziții echivalente din care lipsește termenul. Formele de reducere în sensul liberalizat al lui Carnap nu oferă, pe de altă parte, în general, echivalențe, ci implicații. Ele explică un nou termen, fie doar parțial, prin specificarea unor propoziții care sunt implicate de propozițiile care conțin termenul, precum și a altor propoziții care implică propoziții ce conțin termenul în discuție. (...)

Empiristul a făcut o concesie importantă când a renunțat (*despaired*) la a deduce adevărurile despre natură din datele experienței senzoriale (*sensory evidence*). Renunțând acum chiar și la traducerea acestor adevăruri în termeni de observație și auxiliari logico-matematici, empiristul face o altă concesie majoră. Să presupunem că susținem, împreună cu un empirist de mai demult, Peirce, că înțelesul autentic (*the very meaning*) al unui enunț constă în efectul pe care l-ar putea avea, asupra experienței posibile, adevărul acestui enunț. Nu am putea exprima, printr-o propoziție a limbajului observațional, urmarea efectivă pe care adevărul unui enunț dat ar putea-o avea pentru experiență, și nu am putea, în consecință, să considerăm toată această situație ca fiind o traducere? Chiar dacă efectul (*the difference*) pe care l-ar avea asupra experienței adevărul unui enunț s-ar ramifica nedefinit, am putea spera totuși să-l cuprindem integral în implicațiile logice ale formulării respective, întocmai cum putem axiomatiza o infinitate de teoreme. Prin renunțarea la speranța într-o asemenea traducere, empiristul concede atunci că înțelesurile empirice ale enunțurilor specifice privind lumea externă sunt inaccesibile și inexprimabile (*ineffable*). (...)

Totodată, uneori o experiență implicată de o teorie nu reușește; și atunci, din punct de vedere teoretic, declarăm teoria drept falsă. Dar eșecul falsifică doar o porțiune compactă a teoriei ca întreg, o interrelaționare a mai multor enunțuri. Eșecul arată că unul sau mai multe dintre aceste enunțuri sunt false, însă nu ne

arată care anume. Experiența prevăzută, adevărul și falsul nu sunt implicate de un anumit enunț al teoriei, mai degrabă decât altul. Conform criteriilor lui Peirce, pur și simplu, enunțurile componente nu au înțelesuri empirice, dar o parte destul de cuprinzătoare a teoriei are un astfel de înțeles. Dacă aspirăm cumva la un gen de *logischer Aufbau der Welt*, aceasta trebuie să fie una în care textele selectate (*slated*) pentru traducere în termeni de observație și logico-matematici sunt în principal teorii complexe luate ca întreg, nu doar termeni sau propoziții scurte. Traducerea unei teorii ar reprezenta o axiomatizare nesfârșită a tuturor urmărilor empirice (*experiential difference*) pe care le-ar produce adevărul acelei teorii. Ar fi o traducere neobișnuită, întrucât s-ar traduce întregul, fără părțile sale. Într-un asemenea caz ar fi mai bine să vorbim nu de o traducere, ci pur și simplu de o întemeiere observațională a teoriilor, și putem, urmându-l pe Peirce, să numim, pe bună dreptate, acest rezultat drept înțelesul empiric al teoriilor.

Aceste considerații ridică o problemă filosofică, chiar în legătură cu o traducere nefilosofică obișnuită, ca aceea din engleză în arunta sau chineză. Deoarece, dacă propozițiile în limba engleză ale unei teorii au înțeles doar ca întreg, atunci putem justifica traducerea lor în arunta doar laolaltă ca întreg. Nu va exista vreo justificare pentru gruparea în perechi a propozițiilor componente ale limbii engleze cu propozițiile care alcătuiesc limba arunta, cu excepția acestor corelații pe care traducerea teoriei ca întreg le face justificat. Orice traduceri ale propozițiilor limbii engleze în propoziții ale limbii arunta vor fi la fel de corecte ca oricare altele, cât timp rețeaua implicațiilor empirice ale teoriei ca întreg este reținută în traducere. Însă este de presupus că multe moduri diferite de traducere a propozițiilor componente, esențial diferite individual, vor perpetua aceleași implicații empirice pentru teorie ca întreg; abaterile (*deviations*) din traducerea unei propoziții componente ar putea fi compensate prin traducerea altei propoziții componente. Drept urmare, nu există vreun temei pentru a spune care dintre cele două traduceri ale propozițiilor individuale, traduceri contrastante în autenticitatea lor (*glaringly unlike translations*) este cea corectă.

După filosofii mentaliști necritici, nu ne amenință o astfel de indeterminare. Fiecare termen și fiecare propoziție sunt etichete atașate unor idei, simple ori complexe, înregistrate în minte. Când, pe de altă parte, tratăm cu seriozitate o teorie verificaționistă a înțelesului, indeterminarea va părea drept inevitabilă (*inescapable*). Reprezentanții Cercului de la Viena au adoptat o teorie verificaționistă a înțelesului, însă nu i-au acordat suficient interes. Dacă recunoaștem, alături de Peirce, că înțelesul unei propoziții depinde doar de ceea ce va conta ca dovadă a adevărului ei, și, dacă recunoaștem împreună cu Duhem că propozițiile teoretice au propriile temeiuri nu ca propoziții individuale, ci doar ca porțiuni compacte ale teoriei, atunci concluzia naturală este indeterminarea traducerii propozițiilor teoretice. Iar majoritatea propozițiilor, în afara propozițiilor de observație, sunt teoretice. Această concluzie, dimpotrivă, o dată ce a fost îmbrățișată, adevărește destinul oricărei noțiuni generale de înțeles propozițional sau, în acest caz, starea de fapt.

Caracterul nedorit al acestei concluzii ne va convinge să lăsăm deoparte teoria verificaționistă a înțelesului? Evident că nu. Tipul de înțeles care constituie baza traducerii și a învățării unei limbi de către cineva este în chip necesar înțelesul empiric, nimic altceva. Un copil învață primele cuvinte și propoziții auzindu-le și folosindu-le în prezența unor stimuli adecvați (*appropriate stimuli*). Probabil că aceștia sunt stimuli externi, fiindcă ei trebuie să acționeze atât asupra copilului, cât și asupra vorbitorului de la care copilul învață. Un limbaj are caracter public și este controlat social (*is socially inculcated and controlled*); caracterul public și controlul social permit descifrarea precisă a codului propozițiilor în raport cu stimulii comuni. Factorii interni pot varia *ad libitum* fără a afecta comunicarea, atât timp cât codul descifrării limbajului în raport cu stimulii externi este nemodificat. Cu certitudine, nimeni nu poate alege altceva decât să fie empirist, de vreme ce este vorba de o teorie a înțelesului lingvistic.

Ceea ce am spus despre modul în care un copil învață se aplică în aceeași măsură și modului în care un lingvist asimilează un limbaj nou. Dacă lingvistul nu se sprijină pe limbaje înrudite pentru care există practici de traducere anterior acceptate, atunci

evident că el nu are vreun indiciu, cu excepția coincidențelor dintre modul nativ de exprimare și contextul stimulilor observabili. Nu suntem surprinși de indeterminarea traducerii, fiindcă, desigur, doar o mică porțiune (*fraction*) a exprimărilor noastre prezintă stimulări externe concurente. Acceptăm că lingvistul va înceta să traducă totul în mod neechivoc, ci numai alegând arbitrar de mai multe ori, chiar dacă inconștient, pe parcurs. Arbitrar? Prin aceasta înțeleg că se pot face, totuși, diferite alegeri, încât să devină limpede că totul este susceptibil, în principiu, de un anumit tip de verificare.

Să reluăm, în altă ordine, câteva puncte de vedere susținute până acum. Afirmația crucială care a urmat argumentului meu privind indeterminarea traducerii a fost că un enunț despre lume nu se corelează întotdeauna sau de obicei cu un stoc separabil al consecințelor empirice ce pot fi considerate proprii. Această afirmație a mai servit și la explicarea imposibilității unei reduceri epistemologice de tipul celei în care fiecare propoziție este echivalentă cu o altă propoziție exprimată în termeni de observație și logico-matematici. Iar imposibilitatea acestui tip de reducere epistemologică a risipit ultimul avantaj pe care reconstrucția rațională părea să-l aibă asupra psihologiei.

Pe bună dreptate, filosofii au renunțat să mai traducă toate propozițiile în termeni de observație și logico-matematici. Ei au abandonat acest tip de traducere chiar și atunci când nu au recunoscut, ca motiv al acestei ireductibilități, faptul că, în general, enunțurile nu au drept corespondent anumite consecințe empirice. Iar unii filosofi au văzut, în această ireductibilitate, falimentul (*the bankruptcy*) epistemologiei. Carnap și ceilalți reprezentanți ai pozitivismului logic și ai Cercului de la Viena au imprimat (*pressed*) termenului „metafizică" o întrebuințare peiorativă, în ideea că ar conota lipsa înțelesului (*connoting meaninglessness*); a urmat apoi termenul „epistemologie". Wittgenstein și discipolii săi, cei de la Oxford în special, au găsit o vocație filosofică reziduală în terapie: în tratarea filosofilor de amăgirea că ar exista probleme epistemologice. (...)

În jurul anului 1932, în cadrul Cercului de la Viena se ținea o dezbatere despre ceea ce considerăm propoziții de observație sau *Protokollsätze*. O poziție sugera că aceste propoziții

trebuie să aibă forma unor rapoarte despre impresiile senzoriale. Alt punct de vedere era acela că ele sunt enunțuri de tip elementar despre lumea externă, ca, de pildă, „Un cub roșu se află pe masă". O altă viziune, aparținând lui Neurath, susținea că aceste propoziții au forma unor rapoarte privind relațiile dintre cei ce percep (*percipients*) și lucrurile exterioare: „Otto vede acum un cub roșu pe masă". Cel mai rău dintre toate era faptul că se părea că nu există vreo modalitate obiectivă de a prezenta problema, nici o cale de a da un sens real chestiunii.

Să încercăm acum, fără vreo reținere, să analizăm această problemă în contextul discuției despre lumea externă. În sens aproximativ, ceea ce așteptăm de la propozițiile de observație este ca ele să fie în cea mai strânsă legătură cauzală (*in closest causal proximity*) cu receptorii senzoriali. Însă cum trebuie măsurată o astfel de relație? Ideea poate fi reformulată astfel: propozițiile de observație sunt acele propoziții care, în procesul învățării limbajului, sunt cel mai puternic condiționate de stimuli senzoriali similari, și nu de informațiile culese din alte surse. Astfel, să ne imaginăm o propoziție care necesită verdictul nostru pentru a hotărî dacă este adevărată sau falsă, altfel spus, are nevoie de acordul sau dezacordul nostru. Propoziția respectivă este o propoziție de observație, dacă verdictul nostru depinde doar de stimulii senzoriali prezenți atunci.

Însă un astfel de verdict nu poate depinde numai de stimulii de la un moment dat, încât să permită excluderea informației înregistrate. Faptul real al învățării limbajului necesită (*evinces*) multă informație înmagazinată, iar fără o asemenea informație n-am putea fi nici în postura de a da verdicte referitoare la propozițiile de observație. Prin urmare, devine evident că trebuie să relaxăm definiția dată propoziției de observație pentru a o citi astfel: o propoziție are caracter observațional dacă toate verdictele date asupra ei depind de stimulii senzoriali care acționează la un moment dat, însă nu și de informația stocată, exceptând informațiile care fac parte din procesul înțelegerii acelei propoziții.

Această aserțiune mai ridică o problemă: cum urmează să deosebim între informația care face parte din înțelesul unei propoziții și informația care nu are legătură cu această înțelegere?

Aceasta este problema distingerii adevărului analitic, care decurge doar din înțelesurile cuvintelor, de adevărul sintetic, care depinde de mai mult decât aceste înțelesuri. Mai demult am afirmat că această distincție este iluzorie. Avem de făcut totuși un singur pas pentru ca această distincție să aibă sens: se așteaptă ca la un enunț care este adevărat doar prin înțelesurile cuvintelor, cel puțin dacă este simplu, să subscrie toți vorbitorii fluenți ai limbii unei comunități. Poate că ne putem dispensa, în definirea propoziției de observație, de noțiunea controversată de analiticitate, în favoarea acestei caracteristici simple a comunității, acceptarea largă.

Această însușire, desigur, nu explică analiticitatea. Comunitatea ar fi de acord că există câini negri, totuși nici unul dintre cei care vorbesc despre analiticitate nu ar numi analitic acest enunț. Faptul că eu resping noțiunea de analiticitate nu înseamnă că trasez vreo linie de demarcație între ceea ce face parte chiar din înțelegerea propozițiilor unei limbi și ceea ce membrii comunității își împărtășesc. Mă îndoiesc că se poate face o distincție obiectivă între înțelesul unei exprimări și astfel de informații colaterale precum cele împărtășite de membrii unei comunități.

Întorcându-ne la sarcina noastră de a defini propozițiile de observație, se desprinde o concluzie: o propoziție de observație este cea asupra căreia toți vorbitorii unei limbi dau același verdict când sunt stimulați similar. Spre a exprima negativ această viziune, spunem că o propoziție de observație nu e sensibilă la diferențele, din experiența dobândită, existente în comunitatea vorbitorilor unei limbi.

Această aserțiune se acordă pe deplin cu rolul tradițional al propoziției de observație, de curte de apel a teoriilor științifice, întrucât, prin definiția noastră, propozițiile de observație sunt propozițiile asupra cărora toți membrii comunității vor cădea de acord sub o stimulare uniformă. Dar care este criteriul apartenenței la aceeași comunitate? Pur și simplu, fluența generală a dialogului. Acest criteriu admite grade, și, într-adevăr, putem în mod pragmatic să considerăm comunitatea într-un sens mai restrâns în cazul unor cercetări, decât în cazul altora. Ceea ce se consideră drept propoziții de observație pentru o comunitate de specialiști nu vor fi întotdeauna considerate astfel și de către o comunitate mai extinsă.

Nu există în general vreun tip de subiectivism în exprimarea propozițiilor de observație, așa cum le concepem acum; în mod curent, el vor fi propoziții despre corpuri. Întrucât trăsătura distinctivă a unei propoziții de observație este acordul intersubiectiv (*intersubjective agreement*) în condițiile acțiunii unor stimuli similari, este de presupus că subiectul propoziției va fi un corp.

Vechea tendință de a asocia propozițiile de observație cu un domeniu legat de caracterul subiectiv al simțurilor devine mai curând o ironie, dacă reflectăm asupra faptului că propozițiile de observație au totodată menirea de a fi tribunalul intersubiectiv al ipotezelor științifice. Vechea tendință se datora intenției de a fundamenta știința pe ceva mai solid și anterior experienței subiectului cunoscător; însă am renunțat la acest proiect.

Dislocarea epistemologiei din vechiul său statut de filosofie primă a lăsat, cum am văzut, cale liberă nihilismului epistemologic. Această stare de lucruri este reflectată oarecum de tendința lui Polányi, Kuhn și, ulterior, Hanson de a aneantiza rolul dovezilor senzoriale și de a sublinia relativismul cultural. Hanson s-a aventurat chiar să discrediteze ideea de observație, argumentând că așa-zisele observații variază de la un observator la altul, în funcție de cantitatea de cunoștințe pe care o posedă observatorii. Un specialist în fizică privește un anumit aparat și vede un tub pentru raze x. Neofitul care privește în același loc observă mai degrabă „o sticlă și un instrument metalic umplut cu (*replete with*) sârme, oglinzi, șuruburi, lămpi și butoane". Observația făcută de o persoană este pentru altcineva o carte închisă sau un zbor al fanteziei. Noțiunea de observație ca sursă imparțială și obiectivă a datelor de bază (*evidence*) ale științei este falimentară. Replica mea referitoare la exemplul cu razele x a fost deja sugerată mai sus: ceea ce contează ca propoziție de observație variază în funcție de mărimea comunității considerate. Dar mai putem obține întotdeauna un standard absolut luând în considerare toți vorbitorii unei limbi sau pe majoritatea acestora. Este o ironie a sorții că filosofii, constatând că epistemologia tradițională nu poate fi susținută în întregime, au reacționat prin repudierea unei porțiuni din aceasta, care abia acum a fost evidențiată.

Clarificarea noțiunii de propoziție de observație este un lucru bun, întrucât această noțiune este fundamentală sub două aspecte. Amândouă corespund dualității remarcate anterior: cea dintre concept și doctrină, dintre a cunoaște care este înțelesul unei propoziții și a cunoaște dacă acea propoziție este adevărată. Propozițiile de observație sunt fundamentale în ambele demersuri. Relația acestora cu latura doctrinară, cu chestiunea dacă cunoașterea noastră a ceva este adevărată, este în bună parte cea tradițională: propozițiile de observație sunt depozitarele (*repository*) dovezilor senzoriale pentru ipotezele științifice. La fel de esențială este și relația lor cu problema înțelesului, fiindcă față de propozițiile de observație noi suntem în primul rând în situația de a învăța să le înțelegem, fie că suntem copii, fie că suntem lingviști profesioniști. În mod cert, propozițiile de observație sunt singurele corelabile cu circumstanțe observabile care ocazionează rostirea lor sau acordul față de ele, independent de variațiile în istoria de până acum a surselor individuale de informație. Ele oferă singura cale de acces la un limbaj.

Propozițiile de observație constituie piatra de temelie a semanticii, întrucât ele sunt, cum am văzut, fundamentale pentru învățarea înțelesului. Totodată, propozițiile de observație au un înțeles stabil. Propozițiile de un nivel mai ridicat de generalitate a teoriilor nu au consecințe empirice pe care să le poată revendica; teoriile se confruntă cu tribunalul experienței senzoriale doar ca totalități mai mult sau mai puțin cuprinzătoare (*more or less inclusive aggregates*). Situată la periferia senzorială a corpului științei, propoziția de observație este unitatea verificabilă minimală, având în totalitate conținut empiric propriu, care reprezintă asul din mânecă.

Dificultatea indeterminării traducerii influențează insuficient propozițiile de observație. Echivalarea unei propoziții de observație din limbajul nostru cu o propoziție de observație din alt limbaj este în special o problemă de generalizare empirică, o problemă de identitate între seria de stimuli care ar determina acceptarea unei propoziții și seria de stimuli care ar determina acceptarea celeilalte.

Nu reprezintă o lovitură dată prejudecăților Cercului de la Viena a spune că epistemologia devine acum semantică. Fiindcă epistemologia rămâne centrată ca întotdeauna pe întemeiere

(*evidence*), iar cercetarea înțelesului rămâne centrată ca întotdeauna pe verificare, rezultă că întemeierea este verificare. Ideile preconcepute vor fi șocate mai probabil de concluzia că înțelesul, o dată ce depășim propozițiile de observație, încetează în general a mai avea vreo aplicabilitate clară în cazul propozițiilor individuale, și totodată de faptul că epistemologia se contopește (*merges*) cu psihologia și, în aceeași măsură, cu lingvistica.

Această ștergere a frontierelor cred că ar putea contribui la creșterea interesului filosofic pentru cercetările asupra naturii științei. Un domeniu posibil îl constituie regulile procesului perceptiv. Să începem cu analizarea fenomenului lingvistic al fonemelor. Auzind nesfârșite variații ale sunetelor rostite, ne formăm obiceiul de a trata fiecare sunet ca pe o aproximare a uneia sau alteia dintr-un număr limitat de reguli (în total aproximativ 30) care alcătuiesc un așa-zis alfabet vorbit. Toate exprimările din limba noastră pot fi tratate în practică ca o succesiune de asemenea 30 de elemente, încât să rectificăm doar unele mici deviații. Posibil că și în afara tărâmului limbajului există de asemenea doar un set limitat al regulilor de percepție, pe care tindem inconștient să îl utilizăm la rectificarea tuturor percepțiilor. Aceste reguli, identificate experimental, ar putea fi tratate drept constructe epistemologice fundamentale (*epistemological building blocks*), elemente active ale experienței. Ele s-ar putea dovedi parțial variabile cultural (cum sunt fonemele), parțial universale. („Epistemology Naturalized", în *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York & London, 1969, pp. 72–90).

* * *

DOCTRINA INDETERMINĂRII TRADUCERII

Quine își argumentează teza indeterminării traducerii pornind „de jos", prin indicarea faptului că, în mod consistent cu ceea ce considerăm a fi comportamentul lingvistic al cuiva, termenilor individuali rostiți de acesta li se pot oferi interpretări diferite, care s-ar putea ramifica până la afectarea întregului limbaj. Quine a argumentat și „de sus", afirmând că în situația în care două

teorii diferite sunt adecvate fiecare la întregul experienței, începe să-și piardă valabilitatea întrebarea care dintre ele este susținută în mod real de un subiect. S-a acordat, în momente diferite, o greutate sporită unuia sau altuia dintre aceste argumente.

Potrivit lui Newton-Smith, indeterminarea traducerii este incompatibilă cu teza realismului, și, de vreme ce avem motive „respectabile" pentru a adopta realismul și motive „nu tocmai respectabile" pentru adoptarea tezei indeterminării traducerii, rezultă că indeterminarea trebuie lăsată deoparte. „Motivul pentru a susține că indeterminarea și realismul sunt incompatibile este destul de simplu. Realismul este teza conform căreia lumea însăși determină adevărul sau falsitatea a ceea ce spun teoriile despre ea. Dacă se menține indeterminarea, nu există un asemenea lucru precum cel despre care teoriile spun că ar constitui lumea". Nu apare clar că nu există vreun candidat cu șanse de a fi adevărat, și probabil nici Quine n-ar afirma că expresiile propoziționale neinterpretate ar putea fi adevărate ori false; iar cea care posedă valoare de adevăr este chiar expresia interpretată. „Nu există, totuși, nici o cale de a determina interpretarea corectă sau preferabilă în mod unic, pentru o expresie aparținând unei teorii în cadrul căreia să se poată afirma că expresia respectivă este adevărată sau falsă. Cel puțin așa se întâmplă în cazul lui Quine, o dată depășite enunțurile de observațiile umile, a căror semnificație este mai mult sau mai puțin epuizată prin specificarea stimulului semnificației lor"[1]. Interdeterminarea traducerii apare drept un caz particular al subdeterminării teoriei de experiență. Valoarea de adevăr a propozițiilor teoretice nu poate fi determinată prin raportarea acestor propoziții, pe rând, la datele de observație. Ansamblul propozițiilor teoretice constituie ultima unitate a înțelesului empiric. Dacă există diferite repartiții posibile ale valorilor de adevăr pentru sistemul propozițiilor teoretice, astfel ca toate propozițiile de observație, formulate ca predicții ale sistemului, să fie confirmate de ceea ce observăm, rezultă că există și alternative aferente la traducerea radicală dintr-o limbă în alta.

Adversarii lui Quine consideră că o traducere corectă în limbajele naturale conservă semnificația, iar acceptarea generală a unei scheme de traducere în limbile naturale se bazează pe

recunoașterea generală a existenței *anterioare* a unor relații de semnificație. Quine crede însă că „recunoașterea" acestor relații presupune acceptarea prealabilă a unei scheme generale de traducere. Traducerea devine o problemă pentru Quine, întrucât nu se poate stabili că diferitele teorii sunt *despre aceeași* lume. Cuvintele unei teorii trebuie corelate cu cele ale altei teorii, fără a ști că ele se referă la aceleași entități. Nu putem ști dacă băștinașul a văzut cu adevărat un iepure când afirmă aceasta, și nici dacă există iepuri, și dacă băștinașul greșește când neagă prezența lor. Aceasta depinde de nivelul teoriei noastre curente. Idiomul canonic, limbajul de ordinul întâi expus în limba engleză, admite o traducere radicală doar parțial; după Quine, conectivii propoziționali admit o astfel de traducere „directă", nu însă și cuantificatorii. Această diferență poate fi înțeleasă dacă observăm cu atenție situația inițială a lingvistului care vrea să înțeleagă o limbă străină, primii lui pași spre o traducere radicală. Pentru a obține conceptul semnificației-stimul, lingvistul trebuie să poată recunoaște anumite moduri de comportament ale oamenilor care vorbesc limba nouă. Recunoașterea și utilizarea modurilor de comportament (denumite de Quine „aprobare" și „dezaprobare") sunt necesare în acest demers.

În *New Foundations*, Quine propune *rectificarea* programului logicist în privința mijloacelor de realizare, reținând trei termeni: traducere, matematică, logică. Unitățile *traducerii* sunt propozițiile care conțin enunțuri și propoziții deschise („matrice"), expresii construite prin înlocuirea, cu variabile, a constantelor. Quine articulează *exigența contexuală*: *traducerea* simbolurilor (sau a combinațiilor de simboluri) în *expresii logice* se petrece în context. Orice propoziție constând în notații logice și matematice este „traductibilă" într-o propoziție alcătuită numai din notații logice. Principiile matematicii se reduc la principii logice sau la principii a căror formulare nu necesită *vocabular extralogic* (este vizată, firește, matematica pură). Faptul că se poate da o traducere radicală conectivilor propoziționali este o simplă consecință a posibilității de a-i caracteriza în situația semiotică descrisă prin conceptele de aprobare și respingere (de aici, asemănarea cu definițiile conectivilor propoziționali prin matricele

de adevăr). În opoziție cu aceștia, cuantificatorii nu admit o asemenea caracterizare, nefiind, prin urmare, în aceeași măsură capabili de traducere radicală.

Quine arată că din folosirea unei expresii nu se poate stabili în mod univoc ce este semnificația, întrucât aceeași folosire stă la baza multiplelor interpretări date unei expresii. La nivelul ansamblului unei limbi lucrurile stau altfel, indeterminabilitatea se reduce masiv și o traducere poate avea loc cu mai mulți sorți de izbândă. Semnificația își face loc la nivelul ansamblului unei limbi, și nu la nivelul propozițiilor individuale, izolate. Indeterminarea traducerii generează caracterul impenetrabil al referinței. Putem da interpretări alternative la fel de viabile pentru referințele termenilor din teoria cuiva, dar nu se poate decide care este cea corectă. Dacă referința este impenetrabilă, nu există vreo cale prin care să se poată înlătura vălurile indeterminării. Quine adoptă o poziție critică la adresa conceptului de sens, așa cum acesta este prezentat în semantica intensională. Dacă sensurile sunt supuse în comunicare unor distorsiuni ce uneori le afectează identitatea, este dezirabil (fiind și mai simplu) un model al comunicării și al semnificației liber de astfel de entități. Indeterminarea subliniată de anumite situații de comunicare devine astfel explicabilă prin teoria că același conținut empiric este compatibil cu mai multe scheme conceptuale.

În relație cu „indeterminarea traducerii", Quine formulează teza „inscrutabilității" sau „indeterminării" referinței: nu există vreun fapt care să indice la ce genuri de obiecte se referă termenii unui limbaj. Prin ajustări compensatorii în cadrul traducerilor altor cuvinte într-o propoziție, un predicat ar putea fi interpretat ca aplicându-se iepurilor, stadiilor din istoria iepurilor, părților spațiale aflate cu un kilometru la nord față de iepuri ș.a. O astfel de indeterminare este compatibilă cu determinarea din cadrul traducerii în întregime a propozițiilor[2]. Din perspectiva teoriei sale asupra semnificației, Quine poate afirma că „enunțurile de observație sunt pietrele fundamentale ale semanticii", deoarece „sunt fundamentale pentru învățarea semnificației"; totodată, acestea sunt fundamentale și din punct de vedere epistemologic și metodologic, întrucât, fiind plasate la periferia corpului științific, ele „reprezintă agregatul minimal verificabil, având propriul său

conținut empiric". Holismul și indeterminarea traducerii nu influențează statutul lor metodologic privilegiat. Doar dincolo de enunțurile de observație semnificația „încetează în general să mai aibă vreo aplicabilitate clară la enunțuri singulare"[3], iar traducerea enunțurilor de observație dintr-un limbaj în altul nu este nici ea problematică. Exprimările noastre sunt câteodată grevate de *ambiguitatea sferei de acțiune*. Propoziția „Nu cunosc orice poem" poate fi înțeleasă, în funcție de sfera termenului singular nehotărât „orice poem", în două moduri. Dacă această sferă este propoziția subordonată „Cunosc orice poem", rezultă că propoziția integrală enunță că unele poeme le cunosc, iar pe altele le ignor; însă dacă propoziția negativă integrală este sfera termenului, rezultă că ignor toate poemele, deci nu cunosc nici unul.

Concepția lui Quine despre indeterminarea traducerii arată că totalitatea comportamentului subiecților lasă sub semnul indeterminării care traducere a afirmațiilor lor este corectă, și care nu. De vreme ce nu există nimic mai mult, decât totalitatea comportamentului, care să stabilească o interpretare ca fiind cea adevărată, tocmai noțiunea unei interpretări corecte în mod determinat, sau, în mod echivalent, înțelesul unic pe care îl au afirmațiile lor, sunt subminate. Teoriile nu pot fi comparate fără o traducere și o specificare a referinței, iar Quine are dreptate spunând că nu există o unică traducere și o unică specificare a referinței. Argumentul adus în favoarea indeterminării se sprijinea pe o supoziție nedemonstrată, aceea a tezei sub-determinării, teorie despre care Quine însuși ajunsese să aibă serioase îndoieli[4]. Implicația cea mai uimitoare a concepției lui Quine este faptul că și în cazul unui singur individ înțelesul termenilor devine indeterminat, încât nu există un adevăr real asupra chestiunii dacă o persoană întrebuințează cuvântul „pisică" pentru se referi la pisici sau pentru a face ceva absolut diferit. Acest lucru nu se poate pune în acord cu o înțelegere a individului ca fiind cât de cât capabil să gândească. O asemenea concluzie catastrofală se poate evita, crede Quine, cu ajutorul „consimțirii" în limba naturală a cuiva, posibilitate discutabilă însă.

După Quine, semnificația nu se păstrează niciodată; doar în raport cu o schemă generală de traducere se poate vorbi de o

conservare a semnificației. Quine recunoaște o deosebire între traducerea teoria numerelor-teoria mulțimilor și traducerea interlingvistică, diferență ce constă în aceea că pentru limbile naturale există o singură schemă de traducere general acceptată, celelalte scheme alternative fiind imposibil de specificat în amănunt. Lingvistul aflat într-o țară străină, confruntat cu un nativ care rostește cuvântul „Gavagai" când apare un iepure, are probleme de traducere a acestui cuvânt necunoscut. Lingvistul și băștinașul au aceleași imagini oculare, însă acestea sunt doar stări fizicale, care diferă de datele senzoriale ce sunt stări mentale. Teoriile noastre trebuie clădite pe baza aceasta de senzorialitate, însă nu putem fi siguri că băștinașul și lingvistul posedă aceeași perspectivă când văd iepurele: nativul poate are în vedere un „iepure-marionetă" sau, dimpotrivă, o „parte" dintr-un iepure vânat. Cu toate că propoziția de observație „Gavagai" este ferm traductibilă prin propoziția de observație „Iepure", această traducere, fiind holofrastică, nu este de ajuns pentru stabilirea referinței lui „gavagai" ca termen (în această calitate, „gavagai" poate tolera alternative multiple, întrucât ar putea fi un termen general care să denote iepuri, dar și unul care să denote fragmente de iepure nedetașate).

Doctrina indeterminării traducerii este, în pofida criticilor, deosebit de influentă, reprezentând punctul central pentru multe dezbateri asupra realității stărilor psihologice, și fiind de fapt versiunea tradiției analitice asupra neîncrederii generale în înțelesul determinat, care este caracteristică postmodernismului. Quine deosebește înțelesul format holistic, social, pe seama interanimării propozițiilor, de înțelesul empiric, dependent de stimularea neuronală vizuală (iepurele care fuge apare situat într-un context stimulativ psiho-fizic specific). Quine nu acordă un rol esențial înțelesului format holistic (spre deosebire de empiriști); datele senzoriale caracteristice experienței vizuale a iepurelui (stimulația psiho-fizică, neuronală) nu reprezintă un element fundamental al înțelesului, cu toate că ele contribuie la formarea sa[5]. Înțelesul empiric depinde de reacțiile informatorului nativ (cel care pronunță „Gavagai!"), pe când în interpretarea empiriștilor, înțelesul este analizat în contextul propozițiilor logice.

Teza extensionalistă, atribuită de Carnap lui Quine, constă în afirmația că nu putem determina intensiunea unei expresii, a cărei extensiune este deja cunoscută, prin cercetări empirice asupra comportării vorbitorilor limbii respective. Cu privire la intensiunea unei expresii dintr-o limbă naturală, pot exista mai multe ipoteze, toate compatibile cu extensiunea ei, care a fost deja determinată. Competiția dintre ipotezele în discuție nu poate fi arbitrată empiric, alegerea uneia sau alteia având la bază considerente de simplitate. Mulțimea obiectelor admise depinde atât de teorie cât și de regulile de traducere a expresiilor teoriei respective; întrucât folosirea aceleiași expresii de către multiple persoane este diferită, apare mereu dificultatea de a stabili referentul încât să știm că prin traducere nu se modifică înțelesul termenilor și expresiilor. Fiecare utilizează într-un anumit fel limbajul posedat în comun și fiecare are o ontologie aferentă, repetabilă în ultimă instanță la nivelul unor coordonate generale identificabile prin intermediul predicatelor și numelor folosite. Modul în care Quine prezintă ipoteza traducerii radicale, precum și ingenioasele teste propuse, tentează, însă și comportă o anume ambiguitate, provenită din faptul că scenariul e artificial, construit încât să ilustreze un principiu filosofic (totodată, elementele scenariului au sorginte lingvistică și de psihologie behavioristă, fiind instrumente abstrase pe baza studiilor de caz). Drept urmare, putem crede că scenariul e susceptibil de a fi utilizat în aplicații, interpretare fatală însă ipotezei traducerii radicale, care astfel ar cădea sub incidența unor observații pur lingvistice.

Traducerea radicală reprezintă încercarea de a înțelege un limbaj nemaiîntâlnit, fără ajutorul dicționarelor sau al cunoașterii unor limbi înrudite. O astfel de traducere, crede Quine, trebuie să exploateze informația referitoare la condițiile care acționează ca stimuli, condiții în care exprimările propozițiilor sunt acceptate; traduceri alternative incompatibile vor fi compatibile cu toate evidențele de acest gen. Quine mai spune că nu există fapte relevante pentru ce anume înseamnă vreo expresie a limbajului străin. În *Word and Object* nu se mai justifică respingerea distincției *a priori–a posteriori* pe baza ideii că nici un enunț nu este imun la revizie. Doar dacă traducerea oricărui enunț ar fi indeterminată, teza indeterminării traducerii ar reprezenta un

sprijin direct pentru ideea revizibilității totale. Quine argumentează și posibilitatea traducerii radicale pentru adevărurile teoriei logice a funcțiilor de adevăr și pentru enunțurile observaționale. Există criterii de comportament obiective, spre a determina dacă o expresie străină dată este tradusă corect, pentru ambele genuri de enunțuri. Posibilitatea traducerii radicale nu se anulează treptat o dată cu acumularea dificultăților; însă o traducere radicală reală este un program de cercetare, în care tendința de a reduce indeterminările se manifestă introducându-se entități intensionale: sensul unui morfem, al unui cuvânt sau al unei propoziții. Dar o asemenea procedură nu ne asigură că indeterminările au fost eliminate.

Exemplul traducerii radicale este reprezentativ pentru afirmația lui Quine că teoriile (schemele conceptuale) se află într-un raport de analogie cu limba cunoscută (limbajul de regresie) în procesul de traducere dintr-o limbă necunoscută. Referința este inscrutabilă, însă este simultan dependentă de teoria de regres cea mai cuprinzătoare sau, în cazul traducerii dintr-o limbă necunoscută, de limba cunoscută și de sistemul referențial pe care aceasta îl încorporează. Traducerea radicală este și un fenomen intraidiomatic[6]. Totodată, se întâmplă că două persoane au iluzia acordului de păreri, deși premisele de la care pleacă diferă. Situații de comunicare de acest gen pot fi explicate prin faptul că sensurile se lasă deoparte, se negociază, se construiesc. A accepta că sensurile devin prin urmare obiectul unor reconsiderări atât de radicale constituie însă un fel de infidelitate față de ceea ce suntem învățați că sunt ele. Nu se poate vorbi de o traducere *radicală* când, la traducerea dintr-o limbă naturală în alta, nu se indică o schemă generală de traducere. Traducerea dintr-un limbaj natural în altul este similară cu traducerea teoriei numerelor în teoria mulțimilor, în sensul că sunt posibile scheme generale de traducere alternative, la fel de bune, însă neechivalente, și că putem vorbi de traducerea „corectă" a unui enunț doar în raport cu schema generală de traducere adoptată. Quine folosește teza indeterminării traducerii radicale pentru a pune la îndoială că întrebările privitoare la ce înțeles are o anumită propoziție ori la identitatea între înțelesurile a două propoziții nu sunt întrebări de natură factuală.

Quine arată că există posibilitatea ca schemele conceptuale aparținând a doi vorbitori ce folosesc același idiom (și poate întrebuințează aceleași cuvinte) să difere evident, deși indivizii în discuție au asociat același conținut empiric la schemele lor conceptuale. În acest context, idei distincte vor fi exprimate prin aceleași cuvinte, însă nu este clar dacă partenerii de dialog sunt conștienți de asta[7]. Lucrurile nu pot fi clarificate prin ostensiune, adică supunând „gavagai" băștinașului în prezența unor stimulări potrivite, deoarece, de fiecare dată când arătăm spre un iepure, arătăm simultan spre un stadiu de iepure, acela în care se află animalul în momentul ostensiunii, spre o parte nedetașată a lui (de pildă, urechea), spre o porțiune din fuziunea iepurilor și spre locul în care se manifestă ori se „instanțiază" *iepuritatea*. Există întotdeauna o anumită indeterminare a traducerii, chiar și atunci când sunt puse în joc aceleași date senzoriale. Interpretarea celor mai simple experiențe poate diferi, așa că însăși noțiunea de „experiență de bază" apare ca o prejudecată empiristă. Ceea ce afirmăm despre lume depășește de fiecare dată datele disponibile, de aici rezultând că orice teorie este subdeterminată.

Unii critici (A. Flew, spre exemplu) consideră că problema cea mai abstractă este furnizată de probele ce s-ar putea invoca în susținerea unei scheme de traducere. Quine crede că nu poate exista vreodată o unică traducere a unei propoziții dintr-o limbă în alta, nu din pricina modului de gândire diferit al vorbitorilor, ci pentru că probele empirice în favoarea unei scheme de traducere ar putea fi întotdeauna reinterpretate în favoarea unei alte scheme. Oponenții lui Quine apără discuțiile filosofice despre semnificație, propoziție, atitudine propozițională (acceptarea unui enunț înseamnă acceptarea propoziției exprimate de acesta), pe considerentul că semnificația este ceea ce rămâne într-o traducere bună și că un enunț dintr-un limbaj este corect tradus printr-un enunț din alt limbaj, dacă ambele exprimă aceeași propoziție. Aceștia neagă totodată că traducerea teoria numerelor-teoria mulțimilor ar fi edificatoare pentru traducerea între limbile naturale (prima nu ar reprezenta o traducere, întrucât semnificația nu este conservată).

Teza relativității ontologice, despre care Quine admite că nu este în realitate distinctă de cea a indeterminării referinței,

susține că afirmațiile despre angajamentul ontologic sunt, astfel, relative atât la limbajul de fond, cât și la interpretarea teoriei în limbajul de fond. Când reflectăm la propriile noastre angajamente ontologice, indeterminarea și relativitatea sunt camuflate, deoarece folosim „transformări identice" în calitate de manual de traducere, traducând „iepure" prin „iepure" ș.a. Dacă ontologiile sunt relative la teoriile (sau limbajele) de regres, se poate susține că, practic, consensul investigatorilor față de o anumită ontologie este o chestiune pur lingvistică, independentă de ontologia de referință. Diversele teorii sunt adeverite de potențialul lor de a se raporta la alte teorii, și nu de relația privilegiată întreținută cu realitatea „Traducerea" soluționată cu succes, și nu „realitatea" (oricare ar fi aceasta), verifică teoria. Quine imaginează o serie de teste al căror rezultat ar trebui să fie stabilirea unui repertoriu de echivalențe între limba necunoscută și limba cercetătorului. Potrivit principiului indeterminării însă, cercetătorul nu va putea fi sigur că traducerile sale sunt corecte, întrucât nu poate controla (cunoaște) schema conceptuală a celuilalt. El poate doar proiecta propria-i schemă conceptuală asupra indigenului.

O filosofie naturalistă nu poate da sens faptelor semantice obiective, acest aspect întărind opoziția lui Quine față de distincția analitic/sintetic și față de întrebuințarea filosofică a noțiunilor intenționale. Dacă este operant, argumentul pune în discuție și obiectivitatea atitudinilor propoziționale, precum *a crede* și *a dori*. Totuși, el ignoră multe din evidențele relevante pentru traducere. Quine ne sugerează să renunțăm la o noțiune de înțeles care ar aparține universalilor, similar felului în care referința aparține numelui. Anumite expresii sunt pline de înțeles (*meaningful*) fără a avea înțeles, în sensul tare, existențial, al verbului „a avea"[8]. A fi semnificativ constituie un fapt lingvistic ireductibil la entitățile abstracte, de tipul ideilor obținute prin substantivarea adjectivelor, despre care metafizicienii afirmă că ar „avea" înțeles[9]. Ca atare, raționamentul fundamentat pe noțiunea de înțeles trebuie respins, o dată cu noțiunea de înțeles care îl susține.

Distincția dintre componenta lingvistică și cea factuală a adevărului, în cazul propozițiilor de observație, poate fi trasată pentru propoziții izolate, individual. Există doar două posibilități

de a explica un dezacord, între doi vorbitori înzestrați cu rețele standard de recepție și prelucrare a informației senzoriale, asupra acceptării sau respingerii unei propoziții de observație: prin stimularea senzorială diferită și prin neapartenența la aceeași comunitate lingvistică. Ca și în domeniul științei, propozițiile de observație îndeplinesc un rol decisiv în învățarea unei limbi fiind chiar propozițiile de periferie din schema conceptuală a științei, cu ele începând și achiziția limbii de către un individ. Procesul continuă când, după achiziționarea propozițiilor de observație, se ajunge la interactivarea (*interanimation*) propozițiilor.

ANALITICITATEA ȘI TEORIA SENSULUI

În respingerea distincției analitic–sintetic, Quine pornește de la aprecierea că această distincție este întemeiată pe supoziții dovedite fictive, dacă ne situăm consecvent în câmpul limbii naturale: că există o relație de sinonimie strictă între expresiile lingvistice, că există o deosebire netă între enunțuri despre înțelesul cuvintelor și cunoștințe despre lume, și că putem vorbi despre înțelesul propozițiilor luate una câte una, adică putem trasa distincția dintre determinanta lingvistică și factuală a adevărului la nivelul propozițiilor luate separat. Quine neagă, alături de dihotomia analitic–sintetic, distincția între „cadrul categorial" sau „principiile conceptuale" și legile obișnuite ale teoriilor, respingând ferm idealul unei filosofii prime, oarecum anterioare științei; pentru Quine, epistemologia este „știința care se aplică ei însăși". Observația unor critici că la Quine ar exista o contradicție, între respingerea distincției de natură analitic–sintetic și recunoașterea unor diferențe de grad în ansamblul propozițiilor care constituie știința unei comunități, nu se susține. „Această contestare radicală a distincției analitic–sintetic este opusă altei tendințe din *Două dogme*, și anume tendinței de a afirma că distincția poate fi menținută ca o diferență de grad între enunțuri care sunt mai mult sau mai puțin repede abandonate în fața unei experiențe contradictorii"[10]. În *Două dogme*, Quine dezvoltă observațiile critice la adresa analiticității, pornind de la enunțuri informale și încheind cu considerații pornind de la enunțuri informale și încheind cu considerații privind exclusiv enunțurile științei. Prin

trecerea treptată de la un obiect de cercetare (limba naturală) la altul (limbajul științific), Quine lasă să se înțeleagă că modalitatea în care se constituie schema conceptuală (rețeaua lingvistică) a unei științe și modalitatea în care cineva își alcătuiește propria sa schemă conceptuală prin dobândirea limbii materne sunt fundamental similare. Quine denunță obscuritatea termenului de sinonimie în limbajul universal, și, ca atare, și a termenului de propoziție analitică ce este definit cu referire la sinonimie. Quine are în vedere necesitatea de a furniza o explicație și o întemeiere teoretică conceptelor intuitive de sinonimie și analiticitate, atunci când cere o justificare științifică a distincției analitic–sintetic.

Quine își propune să examineze modul în care analiticitatea este definită de teoria sensului, inventariind o suită de posibilități definiționale susceptibile de a fi convocate pentru identificarea conceptului, care însă nu satisfac exigențele unei autentice definiții. Analiticitatea este, concluzionează Quine, un concept indefinibil, teoria sensului fiind deficitară ideologic (nu are capacitatea definițională a unei teorii științifice). Obiecțiile serioase împotriva justificării curente a distincției intuitive analitic–sintetic în limbile naturale reprezintă, spune Kutschera, temeiurile profunde ale respingerii acestei distincții de către Quine: „După Quine, propozițiile analitice nu pot fi delimitate precis de cele sintetice, întrucât ele ar trebui să fie propoziții valabile numai pe temeiul înțelesului termenilor pe care îi conțin. Înțelesul unui termen nu este însă, după Quine, independent de împrejurarea care din propozițiile sintetice ce conțin acest termen la acceptăm ca adevărate. Înțelesul unui termen se schimbă o dată cu ipotezele despre lume; problemele de înțeles și de fapt (*Bedeutungs und Tatsachenfragen*) nu pot fi, de aceea, despărțite strict"[11]. Prin respingerea „graniței imaginare" dintre analitic și sintetic, Quine se declară adeptul unui „pragmatism mai complet", afirmând că „fiecare om are o moștenire științifică plus un baraj continuu al stimulilor senzoriali, iar considerațiile care îl ghidează în deformarea moștenirii lui științifice, pentru a corespunde cu provocările senzoriale continue, sunt, în cazul când sunt raționale, pragmatice" (*Două dogme*, p. 58). Prin urmare, empirismul pragmatic poate fi apreciat pentru efortul de a introduce noi criterii, ce țin de activitatea oamenilor, în evaluarea domeniului științific.

Pentru a preciza specificul propozițiilor de observație este necesară distincția dintre acea parte a informației despre lume cuprinsă într-o limbă care intră în înțelesul cuvintelor unei propoziții (și ca atare în înțelesul acestei propoziții) și restul acestei informații (adoptarea unei asemenea distincții nu implică acceptarea distincției analitic–sintetic). Specific unei propoziții de observație este că adevărul ei se poate determina pe baza stimulării senzoriale, și nu depinde de informația înmagazinată în limbă, în afara celei care intră în înțelesul cuvintelor propoziției. „Quine n-a *demonstrat* (asta e important să fie spus) că o distincție analitic–sintetic n-ar putea fi nicicum întemeiată; pur și simplu și-a pierdut speranța unei asemenea posibilități, și ne-a îndemnat să nu mai încercăm să ne înălțăm în levitație trăgându-ne de șireturile încălțărilor. Monismul metodologic, adică tratarea tuturor propozițiilor pe picior de egalitate și împărțirea lor doar în adevărate și false, este numele dat acestei resemnări"[12]. Eșecul *principial* în a formula o definiție a analiticității are o semnificație aparte pentru Quine, descifrându-se prin raportarea conceptului de analiticitate la însăși teoria de care aparține conceptul (*teoria sensului*); întrucât adevărurile analitice sunt admise ca adevăruri decurgând din sensuri, imposibilitatea de a furniza o definiție riguroasă a analiticității îi arată lui Quine că și conceptul de sens este chestionabil.

Carnap distinge natura problemelor „interne" (teoretice) de cea a problemelor „externe" (referitoare la admisibilitatea unui cadru lingvistic-conceptual), deosebire identică cu cea introdusă de Quine între „teorie" și „limbaj", întemeiându-și teoria pe admiterea dihotomiei analitic–sintetic. Doar așa se poate menține un „dublu standard" pentru problemele ontologice și pentru ipotezele științifice. Acceptând argumentele și concluziile lui Quine, ne putem întreba de ce nu este totuși întemeiată distincția analitic–sintetic, ca distincție între clasa adevărurilor logice și celelalte adevăruri formulate într-o limbă, dacă toate încercările de a delimita clasa adevărurilor analitice, în care termenii descriptivi (nelogici) intervin în mod esențial, de adevărurile sintetice, factuale, întâmpină obiecții la care nu se poate da un răspuns satisfăcător. Argumentul general împotriva tezei analiticității este că exclusiv la nivelul limbajul nu se poate tranșa univoc dacă un

enunț este sau nu analitic. Soluția constă în a recunoaște că în orice enunț sunt prezente o componentă formală și o componentă factuală, aflate în unitate, și în a accepta că sunt analitice enunțurile care au o componentă factuală dincolo de zero. Această componentă se stabilește la nivelul întregului sistem de enunțuri, și nu la nivelul enunțului. Quine conchide: „Holismul semantic trebuie să ia locul atomismului semantic". Dacă un adevăr necesar sau analitic este un enunț care poate fi menținut în fața oricărei experiențe noi, orice s-ar întâmpla, punctul său de vedere se poate articula astfel: știința nu cuprinde enunțurile necesare, *a priori* în acest sens; în sistemul de ansamblu al științei nu există enunțuri de nerevizuit în principiu, în virtutea unor observații noi. Totodată, orice enunț din acest sistem poate fi menținut în lumina noii experiențe, dacă operăm modificări absolut radicale în alte zone ale sistemului, încât să se restabilească acordul predicțiilor deduse din sistem cu noile date observaționale.

Dacă teza lui Quine a „indeterminării referinței" ar fi adevărată, atunci nu am mai avea vreun indiciu factual care să constituie angajamentele ontologice ale unei teorii anume. În funcție de limbajul de fond (*background language*) în care încercăm să enunțăm angaja-mentele ontologice ale teoriei și, esențial, în funcție de alegerea unui manual de traducere din limbajul teoriei în acest limbaj de fond, criteriul quinean al angajamentului ontologic va produce rezultate diferite. Propozițiile de un singur cuvânt constituie exemple evidente a ceea ce noi numim *termeni* singulari (ca „mama") sau generali (ca „iepure"). Termenii sunt acele expresii lingvistice despre care se spune că au referință: că *desemnează*, când sunt singulari, sau că *denotă* (sunt *adevărați despre*), când sunt generali. Se poate presupune că primele cuvinte învățate de copil sunt practic termeni care constituie cele dintâi elemente ale ontologiei sale. Scheme analogice permit construirea de noi propoziții, pornind de la propoziții deja date, ajungându-se astfel la enunțuri fără legătură directă cu experiența. Așadar, interactivarea propozițiilor constituie pandantul strict lingvistic al efectului de rețea avut în vedere de Quine când vorbea despre interconditionările epistemice ale propozițiilor științei.

Argumentul lui Quine are în vedere dificultățile create de limbajul transparent în care sunt exprimate întrebările de ordin ontologic. Disputele ontologice care se reduc la capacitățile de relevator ontic ale limbajului pot fi reduse la numitorul comun al „bărbii încâlcite a lui Platon"[13]: „Neființa trebuie să fie într-un fel, pentru că altceva ce poate să fie ceea ce nu este?"[14]. Natura disputelor ontologice se poate clarifica pornind de la exemple familiare, de pildă cel furnizat de analiza cuvântului „Pegas": susținând că Pegas nu există înseamnă a-i afirma ontologic inexistența. Este lipsit de înțeles să vorbim despre inexistență în limbaj existențial, așa că opinia conform căreia Pegas „nu există" este ontologic incorectă. Se ridică întrebarea ce fel de entitate este Pegas, o dată ce existența sa nu poate fi dovedită empiric, iar, din pricina lipsei de transparență ontologică a limbajului, inexistența sa nu poate fi susținută.

O problemă de ontologie absolută este aceea dacă, în limbajul lingvistului, termenul „iepure" se referă într-adevăr la iepuri. O atare situație declanșează o regresie, întrucât nu știm prin ce sens al lui „iepure" se referă la iepuri. Aceasta este o mostră de situație fără sens, în lipsa unui limbaj de fond la care să se regreseze, așa cum se regresa de la limbajul băștinașului la cel al lingvistului. Într-un limbaj de fond „ultim", chestiunile ontologice de acest gen nu au sens, întrucât ontologia lui este primitivă și, prin urmare, inscrutabilă. Recursul la nume aparente constituie o condiție logico-semantică necesară promovării de propoziții cu sens ontologic. Pentru a putea formula propoziția „Pegas nu există", nu e nevoie ca Pegas să existe. Un termen poate avea înțeles fără ca totuși el să desemneze ceva în chip real. Limbajul nostru, în ansamblu, rămâne consistent, chiar admițând în cadrul lui numele aparente. Expresiile sale se referă și la ceea ce se poate construi (cu mijloacele logico-semantice disponibile) pe planul posibilului, nu numai la ceea ce este în timp și spațiu. Plasând entitatea Pegas în genul ambiguu al ființei potențiale, și nu în clasa existenței (ființa actualizată), se poate întrezări consecința deplasărilor semantice. Pegas posedă ființa, fie actualizată, fie, după adepții ontologiilor modale, neactualizată; logica modală este influențată de esențialismul tomist ori de mentalismul reprezenta-

ționalist pe care discuția modernă despre „idei" se întemeiază, supradimensionând regiunile ontologice cu niveluri suplimentare, forme sau idei mentale[15]. Deosebirea dintre potențial și actual urmează un aspect inflaționist al limbajului (speculat în principiul aristotelic *to ti en einai*), anume acea tendință de a transforma, în semnalizări cu veleități ontologice, modalități determinante de folosire a limbajului.

Deși accentuează limbajul de regres, Quine nu reduce totul la cuvinte, scheme conceptuale ori teorii. Caracterul semantic se conservă dincolo de lingvisticitate, așa cum o înfățișează invocarea unui cadru ontologic comprehensiv („Totul!"), presupoziția unei scheme conceptuale ultime sau utilizarea unor noțiuni de sorginte empirică, la analizarea înțelesului din perspectiva dublă a stimulației empirice și a transferului intralingvistic. Ca atare, ontologia nu transgresează lingvisticitatea și nici nu reprezintă un teritoriu privilegiat, independent de schemele noastre conceptuale. Aspecte familiare ale comportării lingvistice por fi explicate pe baza conceptului gradual de sinonimie ca asemănare a înțelesului expresiilor lingvistice. Quinton mobilizează următoarele considerații pentru apărarea și justificarea termenului de sinonimie în limbile naturale: „Noi învățăm întrebuințarea cuvintelor în același timp ostensiv, observând și imitând aplicațiile făcute de vorbitorii maturi, din jurul nostru, ai acestei limbi, și lexical, devenind conștienți de identitatea de înțeles convențional între cuvinte noi și cuvinte al căror înțeles îl cunoaștem deja. Aceste procese sunt împletite mai strâns, fără îndoială, decât o îngăduie teoria ideilor simple și complexe, dar există cazuri pure: «cai» ostensiv și «celibatar» lexical". Ca observator al limbii, Quine se lipsește de sprijinul oferit de învățarea acesteia, care a reprezentat o parte din instruirea lui ca agent lingvistic. „Nu poate fi însă rezonabil, dacă nu cumva limbajul este pe de-a-ntregul ostensiv și nu există un asemenea lucru ca învățarea lexicală. Dacă aceasta ar fi situația, nu s-ar putea observa corelații cuvânt-cuvânt, ci numai corelații cuvânt-lucru. Ar trebui să învățăm folosirea cuvântului «biped fără pene» cum învățăm folosirea cuvântului «om»". Cei doi termeni ar avea același înțeles în acest caz, iar o diferență între coextensivitate și sinonimie nu ar exista într-un limbaj pur

extensional. „Noi putem preconiza un biped fără pene care nu este om, fiindcă «biped fără pene» este un termen învățat lexical. El este învățat prin formula lexicală, destul de nedramatică: x este un biped fără pene = x este fără pene și x este biped"[16].

Opacitatea referențială caracterizează clasa construcțiilor definite (de la Russell) drept *atitudini propoziționale*, care sunt impregnate literalmente în limbajul curent (construcții verbale de genul „crede că", „speră ca" ș.a.). Avem de-a face cu o *instabilitate* a referinței, nu cu absența referinței generalizabile care ar simplifica tratarea lucrurilor: nici contextele de credință, nici contextele citării nu sunt regulat opace. Quine crede că teoria descripțiilor a lui Russell nu este necesară, dacă se admite că există o diferență între numire (referința la o entitate postulată) și înțeles. Diferența a fost semnalată de Frege, sub forma deosebirii dintre semnificație (*Bedeutung*) și sens (*Sinn*)[17], filosoful german arătând că expresii precum „Luceafărul de seară" și „Luceafărul de dimineață" au aceeași referință (*Bedeutung*), planeta Venus, dar înțeles (*Sinn*) diferit. Quine apără teza conform căreia a exista nu se reduce la a exista în spațiu și în timp. Argumentul său este că există, spre exemplu, rădăcini cubice ale numerelor și, în general, obiecte ideale. Admițând obiectele ideale în sfera celor ce există, nu trebuie să ne temem că simultan va trebui să admitem numele aparente (precum Pegas), care ar antrena limbajul nostru pe o cale greșită din perspectivă ontologică. „Quine lasă deliberat de-o parte problema familiarizării cu sistemul fonologic al unei limbi necunoscute. Însă nici un proces de învățare a unei limbi nu poate face abstracție de acest capitol. Chestiuni analoage, cum ar fi conturul intonațional adiacent unei propoziții, tipurile de contur, segmentarea propoziției, decizia dacă două sau mai multe ocurențe ale unei tranșe fonetice reprezintă sau nu aceeași unitate lingvistică sunt alte probleme pe care traducerea radicală nu le studiază (sau le tratează ca gata rezolvate) și cu care ea e obligată să se confrunte, în caz că e învestită cu funcție practică"[18].

Identitatea presupusă de termeni se întemeiază pe o idealizare, neavând un fundament real. Termenii nu fac decât să prezinte, în calitate de nume, în mod economicos, ceea ce se prezintă în mod real în experiența noastră: diverse stadii ale unui

obiect și diverse obiecte date simultan; termenii nu au referință și se reduc la expresii sincategorematice. O explicație clară a sinonimiei cognitive ar fi intersubstituibilitatea expresiilor sinonime, cu păstrarea valorii de adevăr a enunțurilor în care intervin aceste expresii, așa-numita intersubstituibilitate *salva veritate*. Quine apreciază că înlocuirea reciprocă a unor expresii lingvistice ca „celibatar" și „bărbat necăsătorit", sau „ființă cu inimă" și „ființă cu rinichi" într-un limbaj extensional (care nu cuprinde expresii modale, intensionale) asigură conservarea valorii de adevăr a enunțurilor. Nu trebuie omisă posibilitatea ca schema conceptuală deținută de un individ, datorită faptului că vorbește o limbă, să suporte modificări succesive, revenind la redistribuiri ale valorilor de adevăr, în condițiile în care conținutul empiric al acestei scheme conceptuale rămâne același[19]. Instabilitatea referențială a limbajului obișnuit nu este pe deplin intratabilă. Vaguitatea unor termeni generali absoluți, ca „verde", poate fi redusă prin recurgerea, în locul lor, la termeni relativi, precum „mai verde decât". Vaguitatea lui „munte" poate fi menținută intactă, dacă ceea ce ne interesează la munți este numai înălțimea lor, și se poate rezolva prin introducerea de convenții arbitrare, dacă ne interesează populația munților.

Potrivit concepției generale a lui Quine, nu există linii precise de demarcație între adevărul logic și cel factual, între chestiunile de semnificație și chestiunile de fapt, între acceptarea unei structuri de limbaj și acceptarea unei aserțiuni formulate în cadrul limbajului[20]. Sensul (conținutul empiric al unei limbi) este reprezentat de acele aspecte ale lumii în raport cu care schema conceptuală denumită „limbă" oferă explicații, predicții, verificări de convingeri ș.a. Așadar, o limbă ar trebui să aibă conținut empiric, în măsura în care ar permite să facem cele de mai sus, atunci când o folosim. Quine manifestă o accentuată înclinație spre a susține că cuantificarea și *substituibilitatea* merg împreună. O propoziție singulară *S* este supusă generalizării existențiale numai dacă termenul singular care trebuie generalizat *are poziție referențială*, cu alte cuvinte, doar dacă orice alt termen singular care denotează același obiect îl poate înlocui în *S salva veritate*. Nu se poate totuși presupune că o propoziție singulară este corect generalizată numai

dacă termenul său singular are poziție referențială. Înlocuirea proprietăților cu clasele nu presupune trecerea de la un realism al universaliilor la nominalism, ci doar reducerea realismului la un minim posibil, la un singur tip de entități abstracte. Acestea sunt tot aspațiale și atemporale, realismul lor fiind la fel de „abject" ca al oricăror alte universalii, de genul proprietăților sau al relațiilor[21].

SISTEMUL ȘTIINȚEI, UNIFICATOR AL ÎNȚELESULUI EMPIRIC

Programul epistemologic clasic se divide, după Quine, în *reducție conceptuală* (termenii fizicali, inclusiv termenii științei teoretice, fiind reduși, prin definiție, la termeni ce se referă la trăsături fenomenologice ale experienței senzoriale) și *reducție doctrinară* (adevărurile despre lumea fizicală fiind obținute într-un mod adecvat din adevăruri privind experiența senzorială). *Adecvarea* se referă la cerința ca statutul epistemic privilegiat al opiniilor noastre de bază (calitatea lor de a fi certe, pentru epistemologii clasici) să fie transferat (nediminuat, în esență) asupra opiniilor derivate, o calitate necesară dacă procesul de derivare trebuie să asigure derivarea cunoașterii din cunoaștere. Proiectul naturalizării epistemologiei, formulat în varianta radicală a lui Quine, se îndreaptă împotriva distincției dintre filosofia cunoașterii și științele care studiază cunoașterea ca proces real. Problema esențială a epistemologiei este, după Quine, aceea de a cerceta relația dintre enunțurile și teoriile noastre despre fapte și informațiile furnizate de organele de simț; discutăm, prin urmare, de o problemă de fapt, și nu de drept. Cunoașterea trebuie caracterizată în termenii conceptelor științelor care cercetează cunoașterea (în principal, în termenii psihologiei). Răspunsul la întrebarea „Cum ajungem de la stimularea receptorilor senzoriali la cunoștințele noastre despre fapte?", de exemplu, trebuie reexaminat și modificat pe măsură ce înaintează cercetarea științifică a procesului cunoașterii. Detractorii abordării naturaliste argumentează că acest mod de a analiza problemele sceptice pur și simplu ocolește chiar acele chestiuni care stăteau de multă vreme în atenția filosofilor. Stroud, de pildă, susține că, departe de a oferi

un răspuns la problema sceptică tradițională, abordarea naturalistă nu face decât să schimbe subiectul[22]. Dezbaterile dintre epistemologii naturaliști și criticii lor se concentrează adesea asupra aspectului dacă acest mod de a practica epistemologia răspunde în chip adecvat, transformă ori într-adevăr ignoră problemele considerate de alții ca fiind esențiale cercetării epistemologice. Există încă opinii că abordarea naturalistă este o tentativă de abandonare totală a studiului cunoașterii.

Deosebirea esențială dintre programul epistemologic al lui Quine și programul tradițional este renunțarea integrală a primului la normativitatea celui de-al doilea, soldată cu respingerea epistemologiei ca cercetare normativă. Prin renunțarea la întemeiere și la alte concepte valorice, se abandonează tot cadrul în care s-a dezvoltat epistemologia normativă, rămânând doar o teorie descriptivă de ordin factual a cogniției umane, pe deplin epurată de noțiunea întemeierii și de alt concept valoric. Descriind abordarea sa epistemologică preferată ca un „capitol al psihologiei și deci al științelor naturii"[23], Quine încurajează pe mulți (Goldman[24], Kim[25] ș.a.) să îi interpreteze concepția ca o respingere a dimensiunii normative a teoretizării epistemologice. Totuși, Quine respinge de pe atunci această interpretare: „Naturalizarea epistemologiei nu aruncă peste bord normativul pentru a se împăca cu descrierea nediferențiată a procedeelor care au loc"[26]. Conceptul de dovadă (*evidence*) este inseparabil de cel de întemeiere; prin „dovadă" în sens epistemologic înțelegem întemeiere. Un lucru este o „dovadă" pentru altul, prin aceea că primul tinde să întărească caracterul rezonabil sau întemeierea celui de-al doilea. O astfel de relație de întemeiere se susține parțial datorită „conținuturilor" entităților implicate, și nu doar datorită conexiunilor cauzale sau nomologice dintre ele. Un concept strict nonnormativ de dovadă nu este conceptul nostru de dovadă, ci ceva de neînțeles pentru noi.

Uneori, Quine este acuzat de o eroare naturalistă: epistemologia tratează înțelegerea standardelor normative care ne ghidează cercetările, dar psihologia ne poate spune doar cum ne susținem în realitate opiniile. Quine răspunde că din clipa în care abandonăm dorința carteziană de a fundamenta știința ca întreg,

epistemologia normativă se transformă în știință aplicată; pentru a dezbate asupra celor mai bune moduri de a răspunde unor întrebări particulare, putem folosi înțelegerea noastră științifică privitoare la noi înșine și la mediul nostru înconjurător. Termenul de „epistemologie naturalizată" se datorește lui Quine, pentru proiectul studiului formării reale a cunoașterii la oameni, fără a aspira la atestarea acelor procese drept raționale ori drept dovezi împotriva scepticismului, ori chiar apte să redea adevărul. În contrast cu „epistemologia naturalizată", epistemologia tradițională nu este o cercetare descriptivă, factuală, ci, mai curând, o tentativă de „validare" sau „reconstrucție rațională" a științei. *Validarea* se petrece prin deducție, iar *reconstrucția rațională,* prin definiție, *intenția* lor fiind de a întemeia (de a raționaliza, practic) diferitele pretenții de cunoaștere ale noastre. Ca atare, Quine ne somează să înlăturăm ceea ce este „rațional" în reconstrucția rațională. Epistemologia naturalizată este un amestec de psihologia învățării și studiul episoadelor din istoria științei. Orizontul pentru reflecția „externă" sau filosofică, de tipul celei care ar putea duce la scepticism sau la respingerea lui, este îngustat considerabil. Printre exponenții distinși ai acestei abordări se numără Aristotel, Hume și Mill.

Punctul de plecare al filosofiei lui Quine nu este admiterea lucrurilor naturale, ci a subiectivității russelliene, a datului senzorial. La Quine se regăsește tendința lui Russell din *Problemele filosofiei* de a îmbina ideile epistemologice cu semantica. Modul de abordare a temei entităților intensionale este reprezentat de un extensionalism combinat cu nominalismul. Rațiunea acestei concepții este aceea că teoria mulțimilor (și deci matematica) pot fi construite integral extensional. Singurele entități necesare sunt clasele. Pe lângă că ne îndeamnă să abandonăm programul „validării științei", Quine ne sfătuiește să ne angajăm în proiectul studiului psihologic al proceselor noastre cognitive, afirmând totodată că acest nou program îl înlocuiește pe cel dinainte, ambele alcătuind o porțiune a ceea ce se numește adecvat epistemologie. „Epistemologia naturalizată" este, pentru Quine, un gen de epistemologie, succesoare celei clasice. În teoria cunoașterii, Quine este asociat cu o concepție holistă a verificării,

întrucât concepe un corp de cunoștințe în termenii unei țesături ce vine în contact cu experiența la periferie, însă fiecare punct al său este prins într-o rețea de relații cu alte puncte. După Quine, epistemologia ar trebui naturalizată sau construită într-un spirit științific, obiectul investigației fiind relația, la ființele umane, între *input*-urile experienței și *output*-urile opiniilor.

Critica perspectivei esențialiste asupra cunoașterii îl conduce pe Quine la respingerea realismului, atât în semantică, cât și în epistemologie. Astfel, Quine soluționează problema naturii obiectelor științei și îndeosebi aceea a statutului termenilor teoretici, de pe aceeași poziție instrumentalist-pragmatică: obiectele macroscopice, ca și obiectele fizicii cuantice, sunt introduse în teorie ca „intermediari convenabili", prin „stipulări ireductibile, comparabile epistemologic cu zeii lui Homer", deosebite de aceștia, sau de entitățile abstracte care formează substanța matematicii, doar gradual, în principal prin eficacitatea sporită cu care reușesc să introducă o „structură practică în fluxul experienței"[27]. Quine asertează că superioritatea epistemologică a „mitului" obiectelor fizice înseamnă doar că acesta „este mai eficace decât alte mituri ca instrument pentru a introduce o structură ușor de manevrat în fluxul experienței"[28]. Aceasta sugerează o concepție anti-realistă sau instrumentalistă în privința discuției despre obiecte fizice și a teoriilor științifice, deși chiar și acum Quine acceptă să creadă în obiecte fizice, dar nu în zeii lui Homer. Quine nu propune, o dată cu recomandarea „epistemologiei naturalizate", abandonarea soluției fundaționaliste carteziene și explorarea altor soluții formulate în același cadru, sau eventual să preluăm un tip anume de strategie „coerentistă". Totodată, Quine nu admite pretenția ca aserțiunile noastre să aibă un grad strict de „credibilitate inițială" în loc de certitudine cartezian ă.

Quine ajunge la concluzia că, oricât de necesare ar fi instrumentele analizei logice în investigația epistemologică, și oricât de exacte și rafinate ar deveni acestea cu timpul, ele nu pot consolida o epistemologie valabilă prin virtuțile lor intrinseci, decât doar în măsura în care sunt aplicate la analiza unei informații de bază, edificatoare în privința modului cum este *fundată* ca atare

știința. Însă atât reconstrucția logică a științei, așa cum este practicată de filosofia analitică de orientare formalistă, cât și reconstrucția critică a istoriei științei abordează chestiuni epistemologice fără a beneficia de aportul unei asemenea informații. Quine respinge reducționismul și imaginea epistemologică ce îl însoțea, realizând acest lucru inițial prin prezentarea unei imagini alternative despre relația dintre opiniile noastre și experiență, comparând întregul cunoașterii noastre cu „o construcție plăsmuită de om, care vine în contact cu experiența numai de-a lungul marginilor"[29]. Deși surprizele determinate de experiență ne cer să ne revizuim opiniile, „există o mare libertate de alegere în privința acelor propoziții care trebuie reevaluate în lumina unei singure experiențe contrare"[30]. Dacă întemeierea este eliminată din epistemologie, același lucru se va întâmpla și cu însăși cunoașterea, întrucât amândouă, cunoașterea și întemeierea, sunt legate inseparabil. Cunoașterea însăși este o noțiune normativă, însă în epistemologia nonnormativă, naturalizată a lui Quine, conceptul nostru de cunoaștere nu are loc. Prin urmare, apare firesc că, în descrierea epistemologiei naturalizate, Quine amintește de puține ori de cunoaștere, vorbind în schimb despre „știință", „teorii" și „reprezentări" asupra lumii.

Reconstrucția statutului epistemologiei apare drept o urmare necesară a recunoașterii solidarității interne a tezelor centrale ale lui Quine: holismul metodologic și semantic, și indeterminarea traducerii („orice traducere a enunțurilor unei limbi în cadrul altei limbi va fi la fel de corectă ca oricare alta, atâta vreme cât implicațiile empirice pure ale teoriei ca întreg sunt păstrate în traducere"[31]), care așterne umbra îndoielii asupra *realizabilității* programului „reconstrucționist" al empirismului Cercului de la Viena (traducerea, în termeni de observație și logico-matematici, a întregului conținut al științei). Quine ne face o propunere radicală, cerându-ne să înlăturăm întregul cadru al epistemologiei centrate pe întemeiere, aceasta fiind, de altfel, noutatea conținută de programul lui Quine. Epistemologia centrată pe întemeiere urmează a fi înlocuită cu o știință a cogniției umane, pur descriptivă (cauzal-nomologică). Quine formulează o sugestie compatibilă cu multe abordări diferite, echivalând epistemologia

normativă cu o ramură a ingineriei, cu însăși tehnologia căutării adevărului. „Nu se pune aici problema unei valori ultime, ca în morală; este o chestiune de eficacitate în vederea unui scop ulterior, adevărul sau predicția. Normativul de aici, ca și din altă parte a ingineriei, devine descriptiv atunci când parametrul limită (*terminal parameter*) este exprimat"[32].

Quine pune sub semnul întrebării aspirația de a fundamenta știința ca întreg. Respingând căutarea carteziană a certitudinii, Quine susține cu virulență că dorința de a înțelege știința a fost mereu ceva care s-a ridicat în cadrul științei însăși. Dacă nu ni se oferă solide temeiuri științifice pentru a ne îndoi de legitimitatea științei, apare justificat să ne bizuim ferm pe concepția noastră științifică despre lume, în scopul de a-i înțelege legitimitatea irefutabilă. Dezvoltarea viitoare a științei ne poate determina să abandonăm în mod rațional orice opinie pe care o susținem acum, inclusiv legea non-contradicției și chiar *modus ponens*. Așadar, „devine lipsit de sens să căutăm o graniță între enunțurile sintetice, care sunt valabile în mod contingent pe baza experienței, și enunțurile analitice, care sunt valabile în general. Orice enunț poate fi făcut valabil în general, dacă facem ajustări suficient de drastice în altă parte a sistemului". Poate fi menținut adevărat chiar și un enunț foarte apropiat de periferie, „în prezența unei experiențe recalcitrante, invocând halucinații sau modificând anumite enunțuri de genul celor numite legi logice. Invers, nici un enunț nu este imun la revizuire. S-a propus chiar revizuirea legii logice a terțului exclus ca mijloc pentru simplificarea mecanicii cuantice; și care este, în principiu, deosebirea dintre o asemenea schimbare și aceea prin care Kepler l-a înlocuit pe Ptolemeu, Einstein pe Newton sau Darwin pe Aristotel?"[33].

Potrivit empirismului modern „standard", o știință, crede Quine, este o colecție de propoziții relativ independente unele de altele. Proba independenței e dată de faptul că testul conținutului empiric se aplică prin izolare. Fără izolarea propoziției de colecția din care provine, nu se poate decide dacă propoziția este analitică sau sintetică. Quine opune o imagine holistă, pe care o consideră mai adecvată acestui mod de a gândi câmpul științei. știința nu poate fi „validată" pe baza experienței senzoriale, cât timp

„validarea" înseamnă întemeiere prin deducție logică. Quine cade de acord că teoriile noastre depind de observații, și afirmă că dovezile senzoriale sunt singurele dovezi pe care le avem. Argumentul lui Quine împotriva posibilității reducției conceptuale conține un element nou, aplicarea „holismului" său; concluzie previzibilă, din moment ce, de la Ayer, „traducerea fenomenalistă" nu a mai fost apărată. Quine construiește o imagine în care știința integrală se înfățișează ca un câmp de interdependențe propoziționale. Marginile câmpului sunt reprezentate de propozițiile aflate în legătură directă cu experiența. Însă întrucât tot câmpul este o rețea de interdependențe, nici o propoziție din interiorul rețelei nu mai poate fi considerată ca absolut imună în raport cu ideea de conținut empiric.

Quine afirmă că propozițiile care alcătuiesc știința unei comunități nu se prezintă una câte una, ci numai împreună, în fața tribunalului experienței. Totodată, Quine califică convingerea intuitivă, după care propozițiile teoretice ale sistemului științei, considerate ca propoziții izolate, au consecințe empirice proprii, drept o dogmă neempirică a empirismului de până atunci. Însă ceea ce deosebește fundamental propozițiile de observație de propozițiile teoretice este că primele au înțeles empiric considerate izolat, individual. Întrebările sceptice se desprind din interiorul științei. Cel care determină întrebările sceptice este succesul nostru în înțelegerea lumii, în a vedea că aparența și realitatea pot fi diferite. Ca atare, întrebarea despre cum este posibilă cunoașterea ar trebui interpretată ca o întrebare empirică, interogând despre cum ființe cum suntem noi, dat fiind ceea ce ne spun cele mai prodigioase teorii științifice actuale despre cum suntem, își pot însuși opinii corecte despre lume, dat fiind ceea ce ne spun cele mai credibile teorii științifice actuale despre cum este lumea.

Quine este în mod constant suspicios la adresa legitimității logice și filosofice de a apela la posibilități logice și la lumi posibile. Limbajele matematicii și științei sunt cele care se comportă corect și sunt adecvate pentru o descriere literală și adevărată a lumii. Entitățile la care se referă cele mai bune dintre teoriile noastre trebuie să fie preluate cu seriozitate în ontologii; deși este empirist, Quine presupune astfel că obiectele abstracte ale

teoriei mulțimilor sunt necesare în știință, și, ca atare, există. Clasele *sunt* proprietățile, minus diferența între coextensive, pentru care s-a căutat, fără rezultat, un criteriu clar; absolut irelevantă pentru știință este diferența între coextensive (desemnatele termenilor intersubstituibili *salva veritate*). Știința caută doar adevărul, și nici o lege a naturii nu încetează să fie adevărată dacă în formularea ei înlocuim „ființă cu inimă" cu „ființă cu rinichi". Rețeaua, extrem de importantă în calitate de sursă de sens pentru fiecare propoziție a corpusului, ajunge să condiționeze atât de slab valorile de adevăr ale propozițiilor individuale, încât este posibil ca o teorie științifică să-și păstreze intact conținutul empiric, în condițiile în care au loc redistribuiri ale valorilor de adevăr pentru propozițiile teoriei, drept rezultat al unor conflicte la periferie.

După Smart, filosofia științei din *Word and Object* are drept caracteristici următoarele idei fundamentale: o negare a vreunei distincții între filosofie și știință; o atitudine realistă în raport cu entitățile teoretice (cu vagi nuanțe de pragmatism și instrumentalism); o concepție asupra spațiului și timpului în care au loc atât teoriile relaționale, cât și cele absolute; o argumentare sprijinind limbajele extensionale pentru știință[34]. Orice conflict cu experiența la periferie, altfel spus, orice infirmare prin fapte a unei propoziții periferice, poate determina, în principiu, reevaluări în interiorul câmpului. Datorită faptului că științele posedă principii de echilibru ale ansamblului însuși, nu se întâmplă ca orice conflict de acest gen să antreneze modificări la mare distanță. Exagerările lingvistice formaliste au determinat excluderea completă din circuitul cunoașterii a aparatului de gândit, acesta fiind înlocuit cu un „aparat de fabricat propoziții". Quine nu vede nimic în știință, în afara propozițiilor: „știința părinților noștri este o țesătură de propoziții. În mâinile noastre ea se dezvoltă și se schimbă, prin revizii mai mult sau mai puțin arbitrare și deliberate și acțiuni proprii ale noastre, mai mult sau mai puțin direct ocazionate de stimularea continuă a organelor noastre de simț"[35]. Modelul teoriei științifice a lui Quine este cel al unei rețele de interconexiuni unde nici o parte nu este imună la revizuire în lumina experienței, dar tot așa nici o experiență nu obligă la respingerea uneia anume dintre părți. Prin prisma acestei concepții, Quine crede că propozițiile considerate izolat nu au semnificație.

Pentru a înlătura problemele grave implicate de poziția convențională, Quine adoptă o poziție filosofică analitică, care urmează să salveze un sistem formal și să-i dea o semnificație, prin aserțiunea că orice propoziție a unei teorii științifice este fără sens dacă este luată izolat. Doar totalitatea propozițiilor unui sistem luate ca un întreg poate avea sens. O parte din aceste propoziții au o poziție centrală, iar alta ocupă o poziție periferică în interiorul unui sistem. Primele corespund oarecum propozițiilor sintetice, iar ultimele, propozițiilor analitice; însă cum o propoziție izolată în ea însăși este fără sens, aceste distincții nu au valoare. Quine definește drept *dogmă fără temei* afirmația kantiană potrivit căreia cunoașterea noastră se desparte în propoziții analitice și sintetice separate, având prin urmare un sens complet. Trebuie observat că, întocmai ca Goodman, Quine reduce filosofia la analiza logistică a limbajului. Meritul lui Quine constă în depășirea interpretării sintactice a teoriilor științifice, în atragerea atenției (în opoziție cu exponenți ai pozitivismului logic) asupra relației dintre sintaxa și semantica acestora, precum și în fructificarea analizei logico-lingvistice pentru preocupările ontologiei. Quine ajunge însă să identifice știința cu realitatea, în concepția sa real fiind ceea ce se întâlnește în experiența operațională și care este cunoscut. Doar un limbaj pur extensional ar fi adecvat pentru știință, în viziunea lui Quine, strategia sa pentru construirea unui asemenea limbaj constând în înlocuirea limbajului despre dispoziții cu acela despre structura internă a obiectelor, sau a limbajului despre opinii ș.a. cu limbajul teoriei neutrale asupra determinanților comportamentului.

Quine abordează frontal natura limbajului prin care atribuim gânduri și opinii celorlalți și nouă înșine. Aceste „limbaje intenționale" nu pot fi cuprinse cu ușurință în concepția științifică despre lume, iar Quine este relativ sceptic la acestea, fără a opta pentru eliminativism, dar considerându-le, totuși, limbaje de gradul al doilea, inadecvate unei descrieri stricte și literale a faptelor. În *Word and Object*, chiar când nu se referă la lingvistică, Quine vorbește despre cuvinte, enunțuri ș.a. mai curând, decât despre obiectele din lumea nelingvistică, însă consideră că aceasta este un rezultat al unei „ascensiuni semantice", care acompaniază meta-știința ca parte a științei însăși. Pe acest temei, Quine respinge separarea absolută dintre filosofie și știință.

Argumentarea lui Quine împotriva logicii intensionale constă în două teze: logicile intensionale ori se transformă inevitabil în logici extensionale, ori nu pot oferi o interpretare inteligibilă pentru cuantificatori și identitate. Logicile modale sunt acuzate de incapacitatea de a reține distincția utilizare–menționare, o asemenea insensibilitate logică caracterizând și „interpretarea logică a probabilității", așa-numita „logică inductivă". Argumente precum brevilocvența, simplitatea, rafistolarea și eleganța pledează în favoarea tezei generale a extensionalității limbajului științei. Dacă invocăm logica modală, alături de o ontologie mentalistă cu o schemă de funcționare (unde *potentas* generează *actualitas*) inerent aristotelică, reușim să situăm, în aceeași categorie a potențialității neactualizate, entități absolut diferite, precum Pegas (ideea de Pegas) sau senzația de roșu (de fapt, ideea privind senzația de roșu). „În ambele cazuri, afirmăm sau negăm ceva despre o entitate al cărei potențial de ființare nu este pus sub semnul îndoielii". Înțelesul cuvintelor „a exista" și „a fi" este rezumat de sintagmele „a fi actual" și „a fi potențial". Primul termen este subsumat, într-un sens existențial, celui de-al doilea. *Ființa* devine genul suprem (existența potențială), în timp ce *existența* (ființa actualizată în timp și spațiu) se conturează ca una dintre speciile posibile ale ființei (cea spațio-temporală). Quine este primul logician care a recunoscut importanța introducerii variabilelor ca indicând acceptarea de obiecte-entități. „Ontologia la care îl obligă pe cineva întrebuințarea unui limbaj cuprinde pur și simplu obiectele pe care acest om le consideră ca intrând în domeniul de valori al variabilelor sale"[36]. Într-o teorie matematică, variabilele stau pentru numerale, însă iau ca valori numere, raportul dintre o variabilă și o valoare a sa fiind raportul dintre semn și obiect. Criteriul angajării ontologice este rezumat astfel de Quine: *a fi înseamnă a fi valoare a unei variabile.* Varietățile referinței apar triplate: pe lângă denotarea de către termenii generali și desemnarea de către termenii singulari, avem luarea de valori de către variabile.

Ceea ce este adevărat despre matematică și despre limbajele ei formalizate trebuie să fie adevărat, crede Quine, și în alte contexte; însă, situația nu este peste tot astfel, și acest aspect este

important pentru semantică. Însă urmărindu-se formarea numelor unor calități la copii, nu se poate construi semantica ignorând intensiunile. Teza extensionalismului pur este pernicioasă chiar și în matematică, întrucât nu se poate înțelege neintensional relația de apartenență în teoria mulțimilor, fără a cădea în circularitate. După teoria cunoașterii rezultată din concepția lui Quine, „nu există distincții nete între probleme ontologice, probleme de înțeles și probleme de fapt. Există numai granițe estompate (*blurred*) între logică și matematică, pe de o parte, și știința naturii, pe de alta, iar enunțurile ontologice diferă de enunțurile descriptive nu prin natură (*kind*), ci doar prin gradul lor de centralitate în sistemul cunoștințelor. Enunțurile ontologice și logico-matematice sunt enunțuri a căror revizuire în fața experienței recalcitrante este mai puțin probabilă decât a enunțurilor factuale, dar nici un enunț nu este în principiu imun față de revizuire"[37]. Ne putem întreba ce valoare are critica lui Quine a modalităților logice, întrucât o serie de comentatori consideră că argumentul său este nefundat, teza de bază a lui Quine: pozițiile variabilei cuantificate trebuie să fie referențiale, fiind astfel în mod curent respinsă. În sistemul semantic churchian („A Formulation of the Logic of Sense and Denotation"), variabilele iau ca valori, în contexte necesare, intensiuni, însă ceea ce salvează modalitățile este faptul că nu există construcții opace în sistem.

Quine propune ca două formulări să fie considerate ca aparținând aceleiași teorii dacă, pe lângă echivalența empirică, ele pot deveni identice prin schimbarea predicatelor în una dintre ele, aceasta revenind la „a considera echivalente teoriile care pot fi formulate prin aceeași «expresie-Ramsey»", și determinându-se astfel o relație de echivalență. Pasul următor: se definește, printr-o metodă curentă în matematică, teoria, prin *clasa de echivalență* a acestei relații de echivalență. „Teoria exprimată printr-o anumită formulare reprezintă clasa tuturor formulărilor empiric echivalente cu această formulare, și care pot fi transformate în echivalenți logici ai ei sau viceversa prin reinterpretarea predicatelor"[38]. Se recunoaște, ca atare, statutul de entitate abstractă al teoriei. O consecință a admiterii, de către Quine, a statutului extrem de abstract al teoriilor este dată de îndepărtarea de concepția lingvistică asupra lor. Procedura „izolaționistă" de identificare a

conținutului empiric este acuzată de Quine ca fiind „un articol metafizic de credință" al empirismului modern standard. Quine crede că enunțurile noastre despre lumea exterioară înfruntă laolaltă, și nu izolat, tribunalul experienței. Nu mai putem însă afirma că sensul unei propoziții este conținutul empiric dezvăluit de metoda ei de verificare.

Explicațiile și predicțiile empirice care decurg dintr-o anumită teorie științifică sunt mijlocite de ansamblul enunțurilor sistemului științei, inclusiv de legile deducției și de adevărurile matematice. Unitatea înțelesului empiric este constituită de sistemul științei, în ansamblu, și nu de enunțuri izolate. Distincția din cadrul corijărilor raționale ale unei teorii între enunțuri caracterizate ca stipulări lingvistice asupra înțelesului termenilor, sau postulate A, și enunțuri caracterizate drept ipoteze deschise revizuirii sub presiunea noilor date de observație nu poate avea o semnificație epistemologică. Quine pleacă de la premisa că mari corpuri de teorie și știința în ansamblu sunt ultima unitate a înțelesului empiric. Deoarece această premisă este fundamentală, constitutivă pentru modul în care Quine abordează problema raportului dintre teorie și experiență, în interiorul concepției sale este netemeinică orice distincție dintre cadrul definițional al teoriei și conținutul ei empiric. „Stafia empirismului trăiește la Quine în insistența sa asupra „excitației de suprafață", care rămâne încă punctul de plecare pentru orice teorie. Chiar faptele experienței noastre obișnuite rezultă din aspecte teoretice, obiectele fizicale obișnuite sunt egale cu cele mai teoretice dintre entități. Mesele și scaunele nu sunt privilegiate față de electroni și protoni. Toate sunt rezultate dintr-o teorie"[39]. Ca empirist, Quine nu refuză întrebuințarea conceptului de sens, dacă acest concept înseamnă conținutul empiric revelat prin metoda de verificare. Quine descoperă paradoxuri în domeniul intermediar situat între zona formalului și zona empiricului: paradoxul proprietăților esențiale, al incertitudinii legate de conceptul de identitate a doi indivizi posibili, nonsensuri propoziționale, ca cele desprinse din combinarea modalităților cu cuantificarea ș.a.

Sistemul de ansamblu al cunoștințelor (știința unei comunități) este condiționat atât de convențiile privitoare la

înțelesul expresiilor limbii, cât și de experiență, dar această distincție dintre determinanta lingvistică și cea factuală a adevărului nu poate fi trasată la nivelul enunțurilor izolate din care este alcătuit acest sistem. Dacă înțelesul empiric este o proprietate a sistemului de ansamblu al cunoștințelor, al unor teorii cuprinzătoare, nu există temeiuri pentru a despărți problema înțelesului enunțurilor, din care se constituie aceste teorii, și problema adevărului lor, ca două probleme distincte și separate. Quine ajunge treptat „criticul intern" cel mai redutabil al empirismului logic, propunând o nouă viziune („holistă") asupra semnificației structurilor teoretice ale cunoașterii umane și o amplă perspectivă „naturalistă" asupra filosofiei. Quine nu răspunde direct la întrebarea dacă empirismul este compatibil cu teza „încărcăturii teoretice" a propozițiilor de observație. Pe baza distincției dintre informația colaterală care intră și cea care nu intră în înțelesul cuvintelor unei propoziții de observație se poate da însă un răspuns. Adevărul propoziției de observație depinde de ansamblul cunoștințelor unei comunități doar prin ceea ce pătrunde din aceste cunoștințe în înțelesul cuvintelor pe care le conține. Subdeterminarea empirică influențează toate teoriile, indiferent de cuprinderea lor, având ca rezultat posibilitatea existenței unor teorii atotcuprinzătoare (sisteme ale lumii sau sisteme conceptuale totale) echivalente empiric, dar ireconciliabile între ele prin orice reconstrucție de predicate pe care am putea-o articula. Asemenea teorii pot, așadar, diferi în ontologia lor. Criteriile pentru alegerea între teorii cu ontologii rivale sunt inoperante: teoriile noastre sunt presupuse a fi la fel de simple și egal susținute de observație.

Teoria este stabilită în mod curent prin preferința pentru o explicație mai simplă sau mai familiară. Observații suplimentare pot aduce însă clarificări, dar chiar dacă toate observațiile posibile sunt efectuate, alternativele teoretice pot fi semnificativ diferite. Aceste aserțiuni și acceptarea deplină a existenței reale a entităților teoretice fac din Quine un non-empirist. Quine nu ne impune acceptarea unui gen anume de derivare probabilistică, pe lângă derivarea deductivă a cunoașterii ce nu este de bază, luarea în considerare a utilizării unor reguli speciale cum ar fi „principiile dovezii" ale lui Chisholm ori renunțarea la a căuta un proces de derivare ce transmite certitudinea fără să o micșoreze, în favoarea

unui proces de derivare ce poate asigura grade diminuate, dar încă utile, ale întemeierii. Totalitatea cunoștințelor, de la cele factuale până la cele mai profunde și mai generale, „constituie o țesătură alcătuită de om, care se ciocnește cu experiența numai de-a lungul marginilor", iar știința totală „este asemenea unui câmp de forțe ale cărei condiții-limită le alcătuiește experiența. Un conflict cu experiența la periferie ocazionează reajustări în interiorul câmpului... Reevaluarea anumitor enunțuri implică reevaluarea altora, din cauza interconexiunilor lor logice" (*Două dogme*, p. 55). Ca atare, știința ar avea o dublă dependență: față de experiență și limbaj, totodată devenind inutil să căutăm o graniță între enunțurile sintetice, care sunt valabile contingent, pe baza experienței, și enunțurilor analitice, care sunt valabile în general. O dogmă a empirismului care consacră dihotomia analiticului și sinteticului este astfel respinsă. Interpretăm lumea ca fiind compusă din lucruri sau obiecte. Pe lângă lucrurile exterioare obișnuite și entitățile postulate de teoriile științifice, există și obiecte mai controversate, precum universaliile, datele simțurilor, clasele și numerele. Când reificăm obiectele noi, acceptăm existența acestora ca lucruri distincte în lume, și, ca atare, trebuie să fim capabili să le enumerăm și să cuantificăm asupra lor.

Pentru a respinge realismul și conceptualismul, Quine folosește un argument de inspirație heraclitiană: deoarece substanța materială a obiectelor suferă schimbări încontinuu, în experiență nu putem face altceva decât să operăm ostensiuni. Ideea obiectului individual nu mai poate fi așadar o copie a acestuia, fiind invariabil o „construcție", sprijinindu-se pe multiplele ostensiuni ale obiectului și pe considerentul idealizant potrivit căruia acesta este, de fiecare dată, același obiect[40]. Esențialistul afirmă că obiectele au atât proprietăți esențiale, cât și proprietăți accidentale, și că unele obiecte, însă nu toate, au în mod esențial unele proprietăți. După Quine, esențialismul „este doctrina care susține că unele dintre atributele unui lucru (cu totul independent de limbajul în care ne referim la acest lucru, dacă ne referim cumva) pot fi esențiale pentru lucrul respectiv, iar altele, accidentale"[41]. Acceptarea existenței obiectelor ca lucruri distincte în lume ne cere să înțelegem enunțurile de identitate ce presupun obiecte din cadrul genurilor respective.

Aserțiunile privind existența unor genuri particulare de obiecte pot fi puse în discuție dacă se susține că ne lipsesc criteriile pentru a le enumera sau pentru a evalua enunțurile de identitate. Asemenea, dacă se neagă că obiectele respective ar contribui la înțelegerea mediului nostru înconjurător[42]. O predicație este adevărată sau falsă după cum termenul general care îi alcătuiește predicatul este sau nu adevărat despre obiectul desemnat de termenul singular care-i constituie subiectul. O dublă referire la un singur obiect se găsește așadar într-o predicație adevărată. Angajarea ontologică este ca atare localizată la nivelul termenilor singulari, cărora le revine funcția selectării obiectelor din universul de discurs.

Quine argumentează că discuția despre existența vreunei deosebiri între atributele necesare și cele contingente este specioasă: „Aș putea reaminti sensul adecvat al încurcăturii în felul următor. Este clar că despre matematicieni se poate spune că sunt în mod necesar raționali, dar nu în mod necesar bipezi; iar despre cicliști, că sunt în mod necesar bipezi, dar nu în mod necesar raționali. Dar ce s-ar putea spune despre un individ care posedă printre ciudățeniile sale pe aceea de a fi și matematician și ciclist? Este oare acest individ concret în mod necesar rațional și în mod contingent biped, sau viceversa?". O dată ce discuția se poartă în mod referențial despre obiect, „cu nici o înclinație specială spre un fundament care să-i grupeze pe matematicieni ca fiind împotriva cicliștilor sau viceversa, nu se găsește nici o asemănare de sens în aprecierea vreunuia dintre atributele sale ca fiind necesar și a celorlalte ca fiind contingente. Unele dintre atributele sale contează ca fiind importante, iar altele ca neimportante, unele ca fiind durabile, iar altele ca fiind efemere; dar nici unul ca fiind necesar sau contingent"[43]. Acceptarea entităților teoretice ca postulate nu le aduce la nivelul obiectelor familiare, deși Quine pune problema realității obiective a ultimelor. „A numi un postulat – postulat – nu înseamnă și a-l sprijini. (...) Nu putem face altceva decât să reflectăm asupra nivelului unei teorii sau a alteia, pe care o considerăm cea mai bună la acel moment"[44]. Este ineficient să ne plângem că entitățile teoretice sunt tot atât de teoretice ca toate celelalte entități. În opinia lui Quine, concepția darwiniană despre originea speciilor oferă o explicație absolut generală a faptului că trebuie să fim bine adaptați pentru scopul de a obține opinii adevărate

despre mediul nostru înconjurător, iar o analiză a psihologiei omului va completa detaliile unei astfel de concepții. Marea teorie a naturii alcătuiește un întreg ce cuprinde propoziții de diferite grade de generalitate, de la propozițiile de observație la propozițiile matematicii și logicii, care se confruntă în calitate de întreg, și nu la nivelul unor componente izolate, cu experiența. Ca atare, cunoașterea empirică, baza observațională, formează fundamentul unic al cunoașterii noastre, dar modificările în această bază nu reprezintă unicul factor de schimbare a cunoașterii în ansamblu.

Quine deosebește elocvent „observația" de propozițiile de observație ale unei limbi. Propozițiile de observație sunt propoziții despre stările reale, nu despre datele simțurilor, iar „observațiile" sunt stimulări ale receptorilor senzoriali. „Observațiile" sunt *input*-ul ce poate declanșa mecanismul cognitiv. Trecerea de la o limbă la alta reprezintă mutarea dintr-un sistem de convenții lingvistice în altul, implicând de fiecare dată o nouă delimitare a domeniului enunțurilor factuale, care sunt supuse jurisdicției experienței. „Carnap, Lewis și alții adoptă o poziție pragmatică în problema alegerii între forme de limbaj, între principiile de cadru al științei (*scientific frameworks*). Dar pragmatismul lor încetează la pretinsa graniță dintre analitic și sintetic. Respingând o asemenea graniță, eu adopt un pragmatism mai strict"[45]. Relația fundamentală se stabilește între cuvânt și cuvânt, și nu între cuvânt și obiect. În afara medierii unei teorii particulare, nu există lucruri ca obiecte; o descriere unică a lumii este imposibilă, fiind oricând posibile alternative, deoarece toate teoriile sunt subdeterminate de date.

Quine are în vedere un sens cauzal sau nomologic, îndemnându-ne să elaborăm o teorie despre fapte, care dezvăluie regularități logice ce guvernează procesele prin care organismele reușesc să formuleze opinii despre ambianța lor, ca un rezultat cauzal al stimulării receptorilor lor într-un chip anume. Quine arată: „Orice acceptăm ca existent rezultă dintr-un nivel de descriere din procesul de construcție teoretică"[46]. Dacă unele teorii sun subdeterminate de date, teorii alternative pot fi validate în termenii lor proprii. În acest sens, Quine oferă exemplul cu trei bușteni care se deplasează la suprafața apei, despre care putem presupune că sunt delfini sau monstrul din Loch Ness.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. Newton-Smith, W.H., *Raționalitatea științei*, Editura științifică, București, 1994, pp. 224–225.
2. Quine, W.V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cam- bridge, 1990, p. 50.
3. Quine, W.V., „Ontological Relativity", în *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Pres, New York & London, 1969, pp. 88–89.
4. Quine, W.V., „On Empirically Equivalent Systems of the World", în *Erkenntnis*, 9, pp. 313–328, 1975.
5. Putnam, H., „Meaning Holism", în *The Philosophy of W.V.O. Quine*, Open Court, La Salle, 1986, pp. 84–85.
6. Quine, W.V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1967, p. 26.
7. *Ibidem.*
8. Quine, W.V., „On What There Is", în *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York, 1953, pp. 10–11.
9. Quine W.V., „Two Dogmas of Empiricism", [8], pp. 32–33.
10. Nordenstam, T., *Empiricism and the Analytic–Synthetic Dis- tinction*, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsö, 1972, p. 26.
11. Kutschera, F. von, *Sprachphilosophie*, W. Fink Verlag, München, 1971, p. 191.
12. Popescu, I.C., *Corabia lui Tezeu sau Empirismul fără dogme*, Editura Paideia, București, 1997, p. 81.
13. Durrant, M., „Plato's Quinean Beard: Did Plato Ever Grow It?", în *Philosophy*, 73, (283), 1998, pp. 113–121.
14. Quine, W.V., „On What There Is", [8], p. 3.
15. Follesdal, D., „Quine on Modality", în *Words and Objections. Essays on the Work of W.V.O. Quine*, Humanities Press, New York, 1969, pp. 183–184.
16. Quinton, A., „The a Priori and the Analytic", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 64, 1963–1964, pp. 107–108.
17. Frege, G., „On Sense and Nominatum", în *Readings in Philo- sophical Analysis*, Appleton Century Crofts, 1949, pp. 85–90.
18. Ionescu, E., *Adevăr și limbă naturală*, Editura All, București, 1997, p. 34.
19. Quine, W.V., [6], p. 27.

20. Quine, W.V., „Semantics and Abstract Objects", în *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 80, 1951, pp. 90–96.
21. Quine, W.V., *Theories and Things*, Harvard University Press, 1981, p. 184.
22. Stroud, B., „The Significance of Naturalized Epistemology", în *Midwest Studies in Philosophy*, 6, 1981, pp. 455–471.
23. Quine, W.V., „Epistemology Naturalized", [3], p. 82.
24. Goldman, A., *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, p. 2.
25. Kim, J., „What Is «Naturalized Epistemology»?", în *Philo- sophical Perspectives*, 2, 1988, pp. 381–405.
26. Quine, W.V., „Reply to Morton White", în *The Philosophy of W.V.O. Quine*, Open Court, La Salle, 1986, p. 664.
27. Quine, W.V., „Two Dogmas of Empiricism", [8], pp. 56–57.
28. *Idem*, p. 44.
29. *Idem*, p. 42.
30. *Idem*, pp. 2–3.
31. Quine, W.V., „Ontological Relativity", [3], p. 79.
32. Quine, W.V., [26], pp. 664–665.
33. Quine, W.V., „Two Dogmas of Empiricism", [8], p. 43.
34. Smart, J., „Quine's Philosophy of Science", în *Words and Objections. Essays on the Work of W.V. Quine*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1969.
35. Quine, W.V. „Carnap and Logical Truth", în *Logic and Language*, D. Reidel Publishing Company, Dordecht, 1962.
36. Quine, W.V., „Notes on Existence and Necessity", în *Journal of Philosophy*, 40, 1943, p. 118.
37. Nordenstam, T., [10], p. 113.
38. Quine, W.V., „On Empirically Equivalent Systems of the World", în *Erkenntnis*, 9, 1975, p. 321.
39. Trigg, R., *Înțelegerea științei sociale*, Editura științifică, Bucu- rești, 1996, p. 23.
40. Quine, W.V., „Identity, Ostension and Hypostasis", [8], pp. 65–80.
41. Quine, W.V., „Three Grades of Modal Involvement", în *The Ways of Paradox*, New York, Random House, 1966, p. 173.
42. Quine, W.V., *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, cap. 1.
43. Quine, W.V., [6], p. 199.
44. *Idem*, p.22.
45. Quine, W.V., „Two Dogmas of Empiricism", [3], p. 139.
46. Quine, W.V., [6], p. 22.

L. WITTGENSTEIN
Limbaj și înțeles

GILBERT RYLE
Elucidarea filosofică

BERTRAND RUSSELL
Cunoașterea prin experiență nemijlocită și cunoașterea prin descriere

ALONZO CHURCH
Propoziționi și propoziții

W.V. QUINE
Traducere și înțele

129.000

ISBN 973-7956-02-8
ISBN 973-7956-08-7 (vol.1)